OLZ

XLVI / 2 FEBRUAR 1943

Zum iranischen Feuertempel[1].

Von J. C. Tavadia.

Feuer spielt eine ganz besondere Rolle in der Religion des alten Iran. Ein solcher Feuerglaube bedingt eine Feuerverehrung, einen Feuerkult und dies wiederum ein Feuerheiligtum, einen Feuertempel. Aber sonderbarerweise ist das Problem des Feuertempels, seiner Art und Entwicklung, bis jetzt nicht genügend untersucht worden. Es ist daher höchst erfreulich und dankenswert, daß Erdmann diesen Themen nähergetreten ist und sie klar und ausführlich dargestellt hat. Er hat dazu auch das ganze Material in Betracht gezogen: einheimische und fremde literarische Quellen, Inschriften und Darstellungen auf Felsenreliefs, ebenso auf Münzen und Siegelsteinen und — obwohl nur dürftig in einer Anmerkung — auch moderne Tempelanlagen. Das Hauptgewicht aber ist natürlich auf archäologische Funde gelegt, denn die literarischen Quellen bieten nur wenig Anhaltspunkte zu der Lösung der Frage. Trotzdem ist es bedauernswert, daß die zoroastrischen, mittelpersischen Werke vielzu wenig Beachtung gefunden haben. Es liegt wohl daran, daß diese in den herangezogenen Veröffentlichungen nicht vollkommen ausgenutzt sind. Dazu kommt, daß jene Werke nicht immer leicht und zuverlässig zugänglich gemacht worden sind — ein Zustand, der der herrschenden Haltung und Meinung der Iranistik gegenüber zu danken ist.

In der ältesten Phase der Frage herrscht ein offensichtlicher Widerspruch, nämlich zwischen Herodots Aussage: die Perser kennen keine Tempel, und Darius Ausspruch: ich baute die Tempel auf, die Gaumata, der Magier, zerstört hatte. Dieser Widerspruch wird gewöhnlich dadurch erklärt, daß Herodot die griechischen Formen der Tempel und Altäre vor Augen hatte, während die iranischen Kultanlagen ganz anders, einfach, aussahen. Erdmann möchte nun dazu noch andere Hypothesen vorschlagen: Herodot meint die völkischen Tempel und Darius spricht von den höfischen. Er will sogar das Wort Tempel überhaupt vermeiden und sagt dafür Heiligtum. Nun, es ist zwar richtig, daß die Kultbauten eng mit dem Hof verbunden waren, und auch, daß die Kultstätten des Gegners zu vernichten, zu allen Zeiten im alten Orient ein geläufiges politisches Mittel war, aber daß Darius nur dies meint und Gaumata sie nur aus diesem Grunde zerstört hat, scheint mir sehr unwahrscheinlich. Und ebenfalls fraglich ist der Schluß, daß die *ayadana* anscheinend eine höfische Neuerung durch die Anregung von Bauformen anderer Kulturkreise seien. Denn selbst der religiöse Haß von seiten des Gaumata, wenn er als Bardiya auftrat, d. h. nicht als ein fremder Magier, sondern als ein Sproß derselben königlichen Familie, scheint wenig wahrscheinlich. Auch Erdmanns eigene Ausführungen (S. 11ff.) sprechen für die vermeintlichen Neuerungen nicht. Jedenfalls ist dies eine ganz andere Frage, die mit der Religion der Achämeniden zusammenhängt und die für den jetzigen Gegenstand beiseite gelassen werden kann.

Selbst in bezug auf die völkischen Feuerheiligtümer hebt Erdmann mit Recht hervor, daß die von Herodot gemeinten Berggipfel als Kultstätte nicht ohne jede „Ausstattung" gewesen sein können. Man hat nur versäumt, sie aufzusuchen. Aber zufällige Entdeckungen und Beobachtungen haben terrassenförmig ausgestaltete, nach Osten, der aufgehenden Sonne zu orientierte Hochstätten, einmal sogar mit einer Felsenkammer versehen, zutage gebracht. Diese müssen nach Erdmann (S. 8) wohl die ältesten Kultstätten der iranischen Volksreligion sein. Eine Art Altar, aus einem besonderen Block gearbeitet, muß ebenfalls dagewesen sein. Die Felsenkammer war höchstwahrscheinlich für die Aufbewahrung des Feuers bestimmt, also dem späteren *ātaš-gāh*[1], der Feuerstätte

1) **Erdmann, Kurt: Das iranische Feuerheiligtum. Leipzig: J. C. Hinrichs 1941. (94 S., 14 Abb. im Text, 8 Taf., 1 Kte.) gr. 8° = 11. Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft. RM 6 —.**

1) Einmal steht dieses Wort im Mp. für den ganzen Feuertempel, sonst wird dafür *mān* oder *dar* (vielleicht auch *katak*) gebraucht, s. Tavadia, Šāyast nē šāyast 2. 46. Anm. 3. Ein anderes Mal aber nur für den Feueraltar, d. h. den *ādošt* genannten steinernen Ständer, Pahl. Yasna 9. 1. (2). Man vergleiche hiermit die noch zu erwähnende numismatische Entwicklung des Feueraltars aus dem Feuerhaus oder Feuertempel und auch die zweierlei Bedeutungen von *gāh*, Platz — Stätte und Thron.

Für die Verwendung von *ātaš-gāh* = Feuerraum kenne ich keinen sicheren Beleg. Auch im Nīrangastān wird es für den Feuerständer gebraucht, 58. 17, 59. 6, 82. 28, 85.7, 106. 21, 128. 4, wo überall wie im Pahl. Yasna von deren Waschung die Rede ist. In 83. 5 ff., sei hinzugefügt, wird angegeben, woraus dieser Ständer angefertigt werden darf: aus Lehm, Mörtel und unter gewissen Umständen auch

(oder Feuerraum — Erdmann sagt Feuerhaus) entsprechend. Auch das Awesta setzt eine Kammer voraus, denn es predigt das Unversehrtsein des Feuers, d. h. keine Verlöschung durch Wind und Wetter und keine Verunreinigung durch Staub, Tiere und fremde Menschen, und dieses Unversehrtsein wird nur durch einen geschlossenen Raum gesichert, der dann bei jedem Kultplatz vorhanden gewesen sein muß, und zwar unmittelbar in der Nähe, wohl am Fuße des Hügels, der die Kultstätte trug.

Diese völkischen Bauformen müssen den Ausgangspunkt für die höfischen Bauformen gebildet haben. Erdmann aber möchte untersuchen, ob dabei nicht zwei Typen herauskämen: 1. den Hochstätten entsprechend, d. h. Anlagen für öffentliche Kultanlagen unter freiem Himmel, 2. *ayadana*, eine Neuerung des Hofes. Die Felsengräber-Reliefs bei Persepolis, die Godard für die ersteren hält, lassen nach Erdmann hierzu keine Entscheidung zu und in Persepolis selber läßt sich kein Kultbau nachweisen. Aber den Terrassenbau bei Pasargadae nimmt er als den eigentlichen Ort des Kultes, gewissermaßen die in die Ebene verlegte Hochstätte, und er meint, irgendwo innerhalb der Mauern lag wohl auch die Feuerkammer (S. 14). Dagegen ist ein in Susa gefundener Bau von ganz neuem Typ: ein Feuerheiligtum, in welchem Kultraum und Feuerstätte zusammengefaßt sind (15f.). Man hat in diesen Bauten die *ayadana* erkennen wollen. Aber wir müssen weiter sehen. Denn noch einen anderen Typ stellt die sog. Ka'ba i Zardušt dar, und ein gleicher Bau steht in Pasargadae. Die langumstrittene Frage, ob sie ein Grabturm oder ein Feuertempel sei, ist nach Erwägung von allem Für und Wider zugunsten des letzteren entschieden[1] mit dem altbekannten aber lehrreichen Hinweis (S. 20f.) auf die Münze der Fratadara, der Vasallen der Seleukiden und Arsakiden in Persis, worauf statt des Feueraltars solch ein Feuerhaus steht. Diese Bauten enthielten also Königsfeuer; daher weist der in Susa gefundene Bau auf etwas anderes hin: ein Feuerheiligtum der Städte (S. 22).

Nach Aussagen antiker Schriftsteller muß der Feuerkult in arsakidischer Zeit weit nach dem Westen des Reiches vorgedrungen sein und mithin müssen Feuerheiligtümer auch dort vorhanden gewesen sein. Erdmann beschreibt die in Frage kommenden Bauten und findet darin die achämenidischen Formen wieder. Wichtiger ist die Entdeckung eines Feuerheiligtums am Fuß der Terrasse von Persepolis, das aus dem Ende des 4. oder dem Anfang des 3. Jahrh. v. Zw. stammt. Hier ist die ganze Anordnung vereinfacht. Der Feuerraum ist wieder das geworden, was er früher war, ein reiner Zweckraum ohne besondere architektonische Ausgestaltung (S. 30). Dieser Bau kann nur von den Fratadara, den Priestern und Königen in einer Person aus Istakhr, stammen. Ihre Münzen zeigen auch die Entwicklung von dem Feuerhaus des Königsfeuers (ähnlich wie die Ka'ba i Zardušt) bis zu dem Feueraltar der Sasaniden, deren Ahnherr Sasan auch eben ein Vorsteher des berühmten Feuerheiligtums in Istakhr war.

Im Osten des Reiches wiederum bringen die Ruinen auf dem Kuh i Xᵛāja eine wichtige Neuerung, einen Vierbogenbau, *čahar ṭāḳ*, wie er später in der sasanidischen Zeit üblich wird. Erdmann (S. 34) beschreibt, wie die Entwick-

---

aus Holz. In diesem Werke handelt es sich natürlich um den Feuerständer im Zeremonienraum und nicht um den im eigentlichen Feuerraum. Auch heute heißt dieser Ständer *ātaš-gāh* neben *ātaš-xᵛān* (*khuān*). — In späteren np. Schriften wird das Wort wiederum für den ganzen Feuertempel verwendet, so z. B. in Ardā Vīrāf Nāma und in Darab Hormazyar's Rivayat 67. 8, 17, wo man auch an Feuerraum denken könnte. Diese Bedeutung aber muß *ātaš-gāh* bestimmt gehabt haben, denn Anquetil du Perron bezeichnet damit die petite chapelle ou chambre quarrée in seiner Beschreibung des Feuertempels. (Schwab, A. d. P. . . . 171ff.) Sonst wird heute für den Feuerraum die andre Bezeichnung, *gumbad*, gebraucht (s. unten).

1) Die Tatsache, daß dieser Bau sich neben den königlichen Gräbern befindet, spricht nicht dafür, daß er auch ein Grab sein muß. Denn auch heute steht vor den Türmen des Schweigens ein Bau (in Iran nennt man ihn *ātaš-sūz*, Feuerbrenner, Feuerbrand, und in Indien bezeichnet man ihn mit dem indischen Wort *sagᵃḍī*, Feuerkorb), wo Feuer oder wenigstens Licht immer brennt, und zwar so ausgerichtet, daß der Schein der Flamme auf die Türme des Schweigens fällt — natürlich zum Schutz der Geister der darin liegenden Verstorbenen. Die Frage, ob auch die Ka'ba i Zardušt speziell diesen Zweck hatte, kann nur durch noch andere solcher Ruinen entschieden werden. Der ähnliche Bau in Pasargadae kann uns hierbei nicht helfen, weil seine Lage ganz anders ist, im Stadtgebiet und fern von dem Grab des Kyros. — Es sei hinzugefügt, daß die Anlagen des alten Turmes des Schweigens in Yazd große Ähnlichkeit mit den Kultanlagen haben, und man nennt ihn dort oft statt *daxma* auch *dādgāh*, d. h. mit dem Namen für ein Sakralfeuer und einen Feuertempel (Khodayar Shahryar in Sir J. J. Madressa Jub. Vol. 309f., Modis Reisebeschreibung Märī . . . sehel S. 426). Diese Ähnlichkeit und die gleiche Bezeichnung ist religionsgeschichtlich begreiflich: der Totenkult war eben der Anfang aller indogermanischen religiösen Anschauungen, und von dem Standpunkt der Iranier aus standen sogar Feuer und Mensch (Priester) auf derselben Stufe, die beiden genossen dieselbe Behandlung in bezug auf Reinigung usw., s. Tavadia in Archiv für Religionswissenschaft 36. 267, Anm. 1., 270, 273. — Vielleicht ist jene Ähnlichkeit der Anlagen auch für die Beurteilung der Ruinen in Betracht zu ziehen speziell für diejenigen auf S. 13 unter Anm. 69—71.

lung vor sich ging und hebt hervor, daß die achämenidischen Formen nicht verlorengingen, sondern beibehalten, entwickelt und weitergegeben wurden trotz des großen Zeitraumes.

Aus arabischen und anderen Werken wiederholt der Verf. die vielen Nachrichten über die sasanidischen und post-sasanidischen Feuertempel[1], die überall im Reiche in großer Zahl vorhanden waren. Aber über ihre Bauart erfahren wir daraus nur wenig: der Kernbau war ein Kuppelbau, der gelegentlich auf einer Plattform stand, von Nebengebäuden umgeben war und nicht selten in einem Garten lag. Die Untersuchungen der Ruinen aber ergänzen das Bild. So z. B. erweist sich der erste Sakralbau der Sasaniden in Firuzabad als ein *čahar ṭāḳ* von monumentaler Form (S. 48). Die Entwicklung aber ist weitergegangen. Die Nebenräume fehlen. Die Kuppel auf vier Bogen ist aus dem Zusammenhang gelöst, sie ist selbständig geworden, ein riesiger Baldachin über dem im Freien stehenden Altar. Auch der *čahar ṭāḳ* von Ḳaṣr i Šīrīn ist ein Sakralbau und keine Audienzhalle eines Palastes, weil die Paläste der Sasaniden einen ganz anderen Typ zeigen (S. 50). Die zahlreichen Nebenräume, die uns eher an buddhistische oder christliche Klöster erinnern, sind an anderen Orten nicht wieder gefunden worden, aber mit ihrem Vorhandensein können wir ruhig rechnen. Man hat zwar in letzter Zeit viele alte Ruinen untersucht, die auch Erdmann hier bespricht, aber es harren ihrer noch mehr für den Archäologen.

Ferner ist zu beachten, daß nicht alle Altäre der sasanidischen Zeit unter einem *čahar ṭāḳ* standen (S. 62). Auch Agathias berichtet, daß die Feuertempel oft unscheinbare Bauten waren. Diese Tatsache erklärt m. E. die post-sasanidischen Feuertempel in Iran und auch in Indien, die von außen oft kaum von den gewöhnlichen Wohnhäusern zu unterscheiden sind. Wir lesen auch ausdrücklich, daß nach Reinigung und Weihung eines Zimmers im Wohnhaus das Ādarān-Feuer darin gegründet werden kann (s. Tavadia in Archiv für Religionswissenschaft 36. 258, Anm. 2). Diese einfache Art genügt auch vollkommen für die religiösen Zwecke. Große Bauten waren nur die Angelegenheit der Könige und Fürsten; die Bauten dienten wohl vielmehr als ihre Denkmäler und Ruhmesstätten. Nach dem Sturz der Großen aber hörten jene Bauten auf, aber die bescheidenen Formen blieben weiterbestehen. Es ist aber trotzdem wahrscheinlich, daß man aus Angst vor mohammedanischem Fanatismus die äußere Kuppel vermied, denn für das Innere behielt man doch die alte Kuppel oder eine wie das Himmelsgewölbe aussehende Form bei. Man nennt den Raum auch heute noch *gumbad*. Hier wird das heilige Feuer, wie es heißt und auch aussieht, als König gethront und gekrönt unter einem künstlichen statt dem freien Himmelsgewölbe, *gumbad*. Dies bedeutet eine Ähnlichkeit mit der öffentlichen Kultstätte, d. h. der alten Hochstätte und nicht mit dem einfachen nur zweckmäßigen Feuerraum. Auch ist die sonstige Benutzung des Raumes dementsprechend. Zwar darf in den Raum nur der amtierende Priester gehen, aber auch die anderen Gläubigen können den ganzen inneren Raum und selbst das heilige Feuer durch die Tür und die Fenster sehen.

In Iran dagegen soll der Feuerraum ganz versteckt sein und sich im Dunkeln befinden, und es darf ihn niemand außer dem amtierenden Priester betreten oder in ihn hineinsehen, und wenigstens in einem Fall finde ich mitgeteilt, daß für die anderen Gläubigen ein neues Feuer unmittelbar auf dem steinernen Ständer, Altar, *ādošt* (und nicht wie sonst in dem daraufstehenden metallenen Feuerbehälter *ātaš-dān* oder *āfargānīu*) entzündet wird. (J. J. Modis Reisebeschreibung, Māri . . . sehel, S. 410f.). Dies entspricht dann ganz genau der alten Sitte, die Erdmann aus den archäologischen Befunden herausliest (S. 10, 30)[1]. Es lag wohl

1) Nur einen Punkt möchte ich hier richtigstellen. Der Name Anmad Ashrahisht u. dgl. (S. 45, Anm. 375) ist von Ēmēδ Aš(a)-vahišt verderbt, wie ich schon in meinem Šāyast nē šāyast S. 5 (§ 6b) gesagt habe und noch früher in „Zoroastrians in the First Centuries of Islam" in der indischen Zeitschrift Rāhnumā 2. 144. Mp. *ēmēt* ist eine Dialektform von *umēt* 'Hoffnung' — vgl. den Parsennamen *Āsā* oder *Āšā* mit derselben Bedeutung und den englischen Namen Hope, z. B. James Hope Moulton, der Verf. von Early Zoroastrianism usw. — Über die Rangordnung der verschiedenen Sakralfeuer und ihre Reinigung, Erhöhung usw. s. jetzt Tavadia, „Ein alter Feuerritus bei den Zoroastriern in Iran," in Archiv für Religionswissenschaft 36. 256ff.

1) Also hier ist einer von den vielen Unterschieden in den religiösen Sitten und Gebräuchen zwischen den Parsen in Indien und denen in Iran. In diesem Fall beruht er nicht auf willkürlichen Änderungen oder späteren Entwicklungen, sondern auf alten, aber verschieden laufenden Überlieferungen. — Noch ein alter Brauch in jenem Ort (Sharfabad) ist die Bezeichnung *ātaš bahrām* für das Sakralfeuer als solches, wie ich in Archiv für Religionswissenschaft 36. 266, 273f. für die mp. Zeit vermutet habe, und nicht für das Sakralfeuer des ersten Ranges wie später und heute.

Auch in den np. Rivayats scheint der Ausdruck jene allgemeine Bedeutung zu haben.— Zu der oben erwähnten Sitte in Iran, das heilige Feuer selbst vor den Blicken der Rechtgläubigen zu hüten, sei die folgende Verwunderung der iranischen Zoroastrier und ihre Mahnung an die indischen Glaubensgenossen mitgeteilt. Sie stammt aus dem Rivayat von Bahman Punjya aus dem Jahre 1627:

am Mangel der richtigen Erkenntnis, daß man diese Maßnahme des versteckten dunkeln Feuerraums nur aus Angst vor den Mohammedanern erklärte.

Sei es wie es wolle, wir hören doch von *gumbad i ātašān* in den späteren neu-persischen Rivayats und auch in mittelpersischen Werken, s. Tavadia, Šāyast nē šāyast 2. 46 und die Parallelstellen, zitiert bei 2. 47, Anm. 1, besonders Nir., wo *gumbat* von *katak* unterschieden wird. Auch hier steht *gumbat* in näherem Zusammenhang mit dem Feuer; *katak* u. dgl. ist wohl hier ein saalartiger Bau für religiöse Versammlungen u. dgl., — *yaszišngāh*, der Zeremonienraum der modernen indischen Feuertempel, kann es wohl nicht sein. Mit demselben Wort *gumbad* wird auch eine Ruinenstätte in der Nähe des zoroastrischen Zentrums Kirman bezeichnet, *gumbad i jabalī*, die Spuren eines Feuertempels wohl aus postsasanidischer Zeit aufweisen sollen.

Nicht nur lebt bis jetzt die *gumbad*-Idee weiter, sondern auch die ganze *čahar ṭāḳ*-Bauform ist nicht nach dem Sturz der Sasaniden verschwunden. Sie war wenigstens bis vor kurzem in Erinnerung. Denn in einem vereinzelten Bericht über den Tempelbau finde ich jene Form beschrieben, Darab Hormazyars Rivayat II. 18. 1ff. Es heißt dort:

„Die Frage ist die: Wie macht man das Haus (*xāna*) des Feuertempels (*dar i mihr*)[1]? Die Antwort ist die: Eine Kuppel[2] für[3] den Feuerraum (*ātaš-gāh*) mit[3] vier Türen (oder Pforten *dar*) muß gemacht werden: eine Tür an die Seite des Sonnenaufgangs, d. h. Osten; eine Tür an die Seite des Mittags, d. h. Süden; eine Tür an die Seite des Sonnenuntergangs, d. h. Westen; eine Tür an die Seite der rückwärtigen[1] Seite, d. h. Norden[1]. In der Religion ist es so bekannt, daß der Diener[2] des Feuers, der zum Dienst des Varharām (-Feuers) geht, sein Antlitz gegen Mittag richten soll und den Rücken gegen die Nordseite[3]. Und es ist passend (oder üblich, erlaubt usw. *ravā*), den Zeremonienraum (*yazišn-xāna*) für die Priester (*dastūrān*) rundherum[4] und in der Nähe des Feuerraumes (*ātaš-xāna*) — soweit als möglich — zu machen, denn es ist besser." — Es folgt dann hier ein Plan des Zeremonienraumes.

Nun heute hat der Feuerraum seit langem keine vier Türen, Pforten oder Öffnungen an den vier Seiten; er hat nur eine Tür an einer Seite, eine oder zwei Seiten haben Gitterfenster und wenigstens eine Seite[5] bleibt ganz ge-

„Zweitens ist dies: man sagt, daß jeder (bei euch) das Varharām-Feuer im Sichtbereich (*dar nazar*) sieht. Dies ist nicht erlaubt. Es ist notwendig, daß (nur) die Priester (*dastūr u hērbad*), die eingeweiht (*nōzōd šuda*) sind, mit dem Mundtuch (l. *panām*) versehen, das Varharām-Feuer im Sichtbereich sehen. Jeder andere sieht es im Sichtbereich nicht, denn das ist nicht das Gesetz der Religion." Darab Hormazyars Rivayat I. 76. 10f.

1) Eig. „Pforte oder Palast des Mithras". Diese auch heute übliche Bezeichnung gilt für denjenigen Feuertempel, wo auch Opferzeremonien vollzogen werden, d. h. wo auch der Zeremonienraum vorhanden ist, wie wir gleich an dieser Stelle lesen werden. Daher ist Gotteshaus eine passendere Wiedergabe als Feuertempel. Seine Verbindung mit Miθra statt mit Ahura Mazdāh, die auch im Awesta erscheint (s. Vidēvdāt 3. 1; vgl. auch den Opfertext Yasna 1. 1, 11 usw.), kommt wohl aus der ganz alten vorzarathustrischen Zeit, wo Miθra der Hauptgott war — und nicht Ahura Mazdāh, den ich gegen die herrschende Meinung vieler Fachgenossen als eine Schöpfung Zarathustras ansehe, wenn auch nicht dem Namen nach so doch wenigstens dem Inhalt nach.

2) *knyd* ist offensichtlich ein Fehler für *gumbad* (*y* statt *b*).

3) In beiden Fällen nehme ich *yā i iḍāfat* an und fasse sie so auf, — im ersten Falle kann man es auch als Apposition auffassen; jedenfalls ist der Sinn der obige.

1) Die Ausdrücke sind im Text vertauscht. Dem iranischen Wort (*avāxtar nēma*) gebe ich die ursprüngliche wörtliche Bedeutung, um den Parallelismus bzw. den Unterschied zu bewahren.

2) *farastār*, d. h. *parastār*, das auch „Verehrer, Anbeter" bedeutet; gemeint ist natürlich der amtierende Priester, der das heilige Feuer betreut.

3) Diese Vorschrift, welche die bekannte Abneigung und Abwehr gegen den Norden wiedergibt, wird während des Umwandelns jetzt nicht mehr in Indien innegehalten, s. Modi, Religious Ceremonies of the Parsees 235ff. Auch die Gebetsrichtung als solche ist der Osten oder, wie Anquetil (bei Schwab S. 173) sagt, der Osten und Westen je nach der Stellung der Sonne — aber erst „depuis la décision de l'oncle de Darab"(!). Vgl. Anm. 13. — Für die Opferzeremonie jedoch wird die Südrichtung beibehalten.

4) *dar pērāman*. Falls dies wörtlich und nicht nur als Synonym von dem folgenden „Nähe" gemeint ist, dann sagt die Vorschrift etwas Neues.

5) Darmesteter, Le Zend-Avesta I. lxii, gibt nach Modi „Westen"; Anquetils Angabe (im Abdruck bei Schwab, Anquetil du Perron S. 172) ist mir unklar. Man erwartet doch wohl Norden (vgl. Anm. 11). Dieser Widerspruch(!) verdankt vielleicht seinen Ursprung dem Bedeutungs- oder vielmehr Anschauungswandel im Worte *apāxtara-*, Westen im Awesta (nach Lommel ZII 2. 210ff.) aber Norden im Mp. (wieder Westen, aber auch Osten usw. im Np.). Die geschlossene Westseite weist danach auf die Altertümlichkeit der Kultanlagen hin. Es ist wahrscheinlich, daß dieser Wandel durch die geschichtliche Begebenheit, durch die Veränderung der geographischen Lage, entstanden ist. Zwar konnte zu der ganz altertümlichen Anschauung, daß die Daevas, die bösen Geister, unter der Erde hausen, wegen ihres finsteren Charakters noch die Idee hinzutreten, daß sie im Westen, im Ort des Sonnenuntergangs und daher der Dunkelheit, hausen und ebenso auch im Norden, wie z. B. bei den Germanen, aber es ist bezeichnend, daß das Land Māzandarān, das in der ganzen iranischen Überlieferung als die Stätte der Daevas (geschichtlich wohl die der wirklichen Feinde) gilt, liegt, wie Lommel hinweist,

schlossen — wenn man nicht die daran befindliche Nische als blinde Tür auffassen will. Aber jener Bericht, der aus dem Rivayat von Kāūs Kāmdīn stammt und dessen Datum zwischen 1558 bis 1584 festgestellt ist[1], spricht unzweideutig von den vier Türen o. dgl. an den vier Seiten, und dies wiederum weist ebenso sicherlich auf die alte sasanidische Bauform hin, die man *čahar ṭāḳ* ‚vier Bogen' nennt. Man bedenke, daß *ṭāḳ* ein arabisches Wort ist und daher nicht die ursprüngliche Bezeichnung für die Bauform sein kann. *dar* ist vielleicht auch nicht der technische Ausdruck dafür, aber sachlich meint es doch die alte Bauform, wenn auch in bescheidener Art und Weise. Es ist eine andere Frage, ob, wo und bis wann man diese Vorschrift auch in der Praxis befolgt hatte.

Ferner kann man auch in dem steinernen Ständer, Altar, dieselbe Bauform wiedergespiegelt sehen: der Ständer ist vierseitig mit einem eingeschnittenen Bogen oder Halbkreis an jeder Seite. Diese Halbkreise dürfen als die vier Bogen gelten und die Asche und die Holzscheite darauf als Kuppel oder Himmelsgewölbe — und das Feuer selbst symbolisiert hier dann das Himmelsfeuer, nämlich *anayra raočå*, ‚anfanglose Lichter'. Hier sieht man wieder einen Grund, warum *ātaš-gāh* sowohl Feuerraum als auch Feuerständer bedeutet: die beiden haben ein und dieselbe Form.

In diesem Zusammenhange können wir wegen seiner Vasenform den unter uns Parsen in Indien gebräuchlichen metallenen Feuerbehälter nicht unterbringen. Er scheint ein späterer Zusatz zu sein und fehlt auch in Iran, wie ich oben erwähnt habe, oder hat dort eine andere Form. Die heutigen Ständer selbst sind zwar sehr niedrig, aber man kann sie trotzdem mit den bekannten Feueraltären in Naqš i Rustam vergleichen. Es ist wahrscheinlich, daß die Behälter eingeführt worden sind, um die nötige Höhe für den Dienst beim Stehen zu erreichen, aber dabei wurde die alte Form nicht immer beibehalten.

Jedenfalls ist es wohl nun klar, daß die modernen Kultanlagen in Iran und in Indien näher geprüft werden müssen. Dann wird man sehen, daß nicht nur das ewige Feuer immer noch brennt, sondern auch die Bauform dazu in irgendeiner Art und Weise weiter besteht und nicht, wie Erdmann sagt, verschwindet. Er stellt jedoch andererseits fest, daß die alte Bauidee sich in iranischen Moscheen zeigt und sich auch über Armenien bis in das christliche Abendland erstreckt (S. 65).[1]

Hiermit schließt die lehrreiche und dankenswerte Abhandlung. Es folgen Bibliographie, Anmerkungen usw., leider aber fehlt ein Namen- und Sachverzeichnis. — Zum Schluß wird man auch dem Verlag, der diesem würdigen Gegenstand eine ebenso würdige Form mit schönen Tafeln usw. verliehen hat, Dank wissen.

einerseits westlich von der Heimat des Awesta aus gesehen aber andererseits nördlich von dem späteren Religionszentrum im Westen und Südwesten aus gesehen. Jedenfalls liefen zuerst die beiden Anschauungen von Westen und Norden als die Stätten der bösen Geister nebeneinander her und daher ihre Spuren bis jetzt.

1) S. H. Hodivala, Studies in Parsi History S. 316; vgl. auch Dhabhar, The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz, S. liii.

1) Mit Hinweis auf J. Strzygowskis frühere Werke „Die Baukunst der Armenier" und „Asiens bildende Kunst". Siehe jetzt auch sein „Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst" (Winter, Heidelberg 1936) unter den Stichworten Altarhimmel, Feuertempel (bes. 225) usw. Er streift auch die Beziehungen zu den buddhistischen Stupas, S. 274, 331.

Besprechungen.

Allgemeines.

Schneider, A. M.: Die Hagia Sophia zu Konstantinopel. Berlin: Gebr. Mann 1939. (48 S., 67 Abb. auf Taf.) 2° = Bilderhefte antik. Kunst, hrsg. vom Archäol. Inst. d. Dt. Reiches, Heft VI. RM 12. — Bespr. von St. Hörmann, München.

An umfangreichen Abhandlungen über die „herrlichste Kirche der Welt" ist kein Mangel. Doch sind alle zu sehr fachwissenschaftlich orientiert, um auch der Allgemeinheit zugänglich zu sein. Diese Lücke füllte nun der Verf. des vorliegenden Werkes aus, indem er, zwar auf den neuesten Ergebnissen der Archäologie und nicht zum geringsten Teil eigener Ausgrabungen fußend, aber dabei sich maßvoll auf das für den gebildeten Laien Wissenswerte beschränkend, ein Buch vorlegte, dessen Schwergewicht im Anschaulichen, im Bilderteil liegt.

Nach einführenden Worten von Martin Schede, dem Präsidenten des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches, bringt das erste Kapitel die Beschreibung der ersten Hagia Sophia, deren Kenntnis hauptsächlich den Grabungen des Verf. zu danken ist. Darauf folgt die ausführliche Schilderung der Errichtung des jetzigen Baues; hier nimmt die Übersetzung größerer Abschnitte aus Prokops Περὶ κτισμάτων und Paulos Silentiarios' Ekphrasis den meisten Raum ein.

Das 2. Kapitel zeigt an Hand längerer Quellenabschnitte aus dem Zeremonienbuch die Bedeutung der „Großen Kirche" im Leben des byzant. Staates. Hier wäre vielleicht auch das Asylrecht zu erwähnen gewesen, das in

dieser Kirche als ganz besonders unverletzlich galt (vgl. Prokop Anekd. 17, ed. Haury S. 106, 11—13; Ius Canon. Gr.-Rom. ed. Rhallis-Potlis 5, S. 49 u. a.).

Das folgende Kapitel behandelt kurz die Schicksale der Kirche bis auf unsere Tage, da sie dem islamischen Kult entzogen und ein Museum wurde.

Im Lauf der Jahrhunderte übten mehrfach Naturkatastrophen, wie Erdbeben und Feuersbrünste, darin ihr Vernichtungswerk. Die Jahreszahl des Erdbebens unter Basileios II. (S. 29, Z. 19) ist 989, nicht 986 (cf. Synax. Cpol. 26, 10 Sp. 166). Im Sommer 1203 ergriff eine große Feuersbrunst auch Teile der Kirche, wie in der Synopsis Sathas (S. 440, Z. 3—6) berichtet wird.

Es folgt eine Untersuchung über die Architektur der Hagia Sophia, die das Neuartige dieses Baues und seine Bedeutung für den byzantinischen Kirchenbau sehr eindringlich hervortreten läßt. Nicht ohne Interesse wäre hier eine Erwähnung der Zisternen in den Substruktionsbauten der Kirche gewesen.

Im Schlußkapitel endlich stellt der Verf. die Entstehung der Hagia Sophia in die politischen und geistigen Zusammenhänge der justinianischen Zeit.

An den Textteil schließen sich Anmerkungen, vorwiegend mit Literaturangaben, die dem gründlicheren Leser ein tieferes Verständnis ermöglichen.

Die durchaus nicht einfache Übersetzung der byz. Texte mit ihren termini technici sind dem Verf. außerordentlich geglückt und nur selten wird man seine Formulierung in Frage stellen dürfen, wenn er, wohl zum leichteren Verständnis, freier und unter Hinzufügung eigener Worte überträgt. So ist der Gegensatz „außen-innen" S. 11, Z. 2/3 nicht ganz klar (im Text fehlen diese Worte) und für Rundung stünde wohl besser „Halbrund". S. 11, Z. 27/8 κομιδῇ ἔνερθεν — ganz unten. S. 12, Z. 2/3 dürfte so lauten: „und hört an der Rundung auf, die darüber aufragt, und bildet dort die fehlenden Winkel". — Die Orientierung über die übersetzten Abschnitte aus Paulos Silentiarios ist etwas schwierig, weil Verf. nicht die Zeilenzahlen der Ausgabe angibt. Es sind Z. 617—663 (ohne 657), 682—708 (ohne 697—699), 888—889. — In der Übersetzung aus dem Zeremonienbuch sind S. 21, Z. 24 nicht die Senatoren gemeint, sondern die Sinatores, die zu den kaiserlichen Wachen gehören, wie auch aus dem Zusammenhang hervorgeht. — Bei der Schutzengellegende ist S. 28, Z. 24 nicht „gegen den Eid", sondern „gemäß d. E." (κατὰ τὸν ὅρκον) zu übersetzen.

Als 2. Hauptteil des Werkes folgen die bildlichen Darstellungen. In 67 ausgezeichneten Abbildungen werden zunächst Rekonstruktionen und Reste des theodosianischen Baues nach den Grabungen des Verf. und sodann Aufnahmen des jetzigen Baues wiedergegeben. Besonders die Innenaufnahmen bieten viel überraschende Perspektiven und zeigen Einzelheiten der Architektur und Skulptur, die dem Besucher der Kirche nur zu leicht entgehen. Daß auch einige Bilder aus dem seltenen und schwer zugänglichen Werk von Fossati beigefügt sind, ist sehr zu begrüßen, ebenso die Wiedergabe der vom Amerikan. Arch. Inst. freigelegten Mosaiken.

Abschließend kann gesagt werden, daß sowohl der Text als die bildlichen Wiedergaben in der Zusammenstellung durch den um die Erforschung der Topographie von Byzanz hochverdienten Verf. außerordentlich geeignet sind, auch dem Fernerstehenden ein anschauliches Bild von dieser herrlichen Kirche und ihrer architektonischen und geistesgeschichtlichen Bedeutung zu geben.

Studia Theologica II. Ed. Ordo Theologorum Universitatis Latviensis. Riga: L. U. Studentu Padomes Grāmatnīca 1940. (218 S.) gr. 8°. Bespr. von K. Galling, Halle a. S.

Dem 1935 als Festschrift für Benzinger veröffentlichten ersten Band der Studia Theologica der theologischen Fakultät an der lettischen Universität in Riga ist 1940 der vorliegende zweite Band als Festschrift für W. Maldon gefolgt. In ihm sind elf Aufsätze von — soweit nicht anders bemerkt — rigaischen Professoren vereinigt, alle in deutscher Sprache. Adamovics und Zicans handeln über altlettische Religion und Volkskunde. Von den zwei altestamentlichen Aufsätzen von Lindblom-Lund „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" und von Treu über „Anklänge iranischer Motive bei Deuterojesaja" ist der erstgenannte besonders bemerkenswert. Lindblom vertritt dabei die These, in Hiob 19, 25ff. handele es sich nicht um eine Rechtsprechung nach dem Tode, sondern um eine Restitution des kranken Leibes und der Güter des Leidenden. Es schließen sich drei neutestamentliche Aufsätze an. Kundsin zieht für den Εγω ειμι-Typus als Formel spezifischer „neutestamentlicher Offenbarungsworte" Apg 9. 22. 26, sowie Apk 1—2 und Mtth 28, 17ff. heran. Auf die Frage „Wie haben Matthäus und Lukas den Markus benutzt?" antwortet Resewski, daß sie neben dem vorliegenden Mc-Evgl auch von mündlicher bzw. uns unbekannter schriftlicher Tradition abhängig sind. Zilka-Prag unterscheidet in der „Neutestamentlichen Eschatol-

gie" Kern und dauernden Gehalt von den s. M. nach aufzugebenden konkreten Schriftaussagen. Die Kirchengeschichte erfährt einen Beitrag in dem Aufsatz von Sild-Dorpat über den livländischen Ordensmeister Lutterbergh (al. Rodenstein). Über den Glauben als Tatsache der Seele und als Gottes Werk handelt in Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie Freijs. Den Beschluß bilden zwei Beiträge praktischer Theologen: Rahamagi-Dorpat „Über das Herrenwort hinaus oder erst recht unter das Herrenwort ?" und Rumba „Die Heiligkeit der Kirche". — Mußte man 1940 befürchten, daß dies das letzte Zeugnis der theologischen Fakultät in Riga war, so kann man jetzt der Hoffnung Ausdruck geben, daß die Studia Theologica ihre Weiterführung erfahren werden!

Ägyptologie.

Säve-Söderbergh, Torgny: **Ägypten und Nubien.** Ein Beitrag zur Geschichte altägyptischer Außenpolitik. Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri 1941. (VII, 276 S., 16 Abb.) Bespr. von E. Otto, Dresden.

Im Untertitel, „Ein Beitrag zur Geschichte altägyptischer Außenpolitik", wird der Stoff der vorliegenden Arbeit begrenzt: Es handelt sich um Darstellung und Untersuchung der Berührungspunkte zwischen Ägypten und Nubien in historischer Zeit, und zwar unter dem Blickpunkt ägyptischer Außenpolitik. Damit werden ausgeschaltet Fragen wie die nach den ur- und vorgeschichtlichen Zusammenhängen zwischen ägyptischer und nubischer Kultur oder die nach der Entstehung und Ausdehnung des unabhängigen äthiopischen Reiches. Ebenso gehören auf der anderen Seite die Probleme gegenseitiger Kultureinflüsse (besonders auf kunstgeschichtlichem Gebiet) nicht mehr zum Thema der Arbeit und werden nur bisweilen, soweit sie von besonderer geschichtlicher Bedeutung sind (wie die Herkunft und Bedeutung der Tell el Jahudije-Vasen, S. 124), gestreift.

In diesem Rahmen behandelt der Verf. in chronologischer Reihenfolge die Beziehungen zwischen Ägypten und Nubien. Im ersten Abschnitt werden die Beziehungen von der Zeit der Thinitenkönige bis zum Ende des AR untersucht, die sich vor allem im gegenseitigen friedlichen Tauschverkehr und späterhin in gelegentlichen Beutezügen der Ägypter erschöpfen. Die Lokalisierung der überlieferten Landschafts- und Ländernamen, sowie die möglichen Marschrouten der Expeditionen werden mit Gründlichkeit nachgeprüft und mit Zurückhaltung werden wahrscheinliche Ergebnisse ausgesprochen (S. 14ff.). Der Import nach Ägypten erstreckte sich wie auch in späterer Zeit vor allem auf Rohstoffe (Holz, Elfenbein, Vieh usw., aber anscheinend noch kein Gold), nicht auf Fertigwaren. Eingehend wird die Frage erörtert, ob es bereits im AR ägyptische Festungen und Handelsfaktoreien in Nubien gegeben habe und vom Verf. wohl mit Recht verneint. Sowohl der archäologische Befund wie die inschriftlichen Zeugnisse und der Charakter der ägyptischen Handelsbeziehungen im ganzen geben dem Verf. m. E. recht. Im Verlauf der 6. Dyn. mehren sich spürbar die Schwierigkeiten, denen die ägyptischen Expeditionen begegnen, wohl im Zusammenhang mit der Einwanderung der nubischen C-Gruppe. Die Charakterisierung ihrer Träger als ein kriegerischer, kräftiger Volksstamm gibt die Grundlage für die Beurteilung des Vordringens der Ägypter im MR, nachdem auch die Könige der Koptosdynastie und der thebanischen 11. Dyn. die alte Tradition der Expeditionen fortgeführt hatten. Das Wesen der ägyptischen Ausdehnung nach Süden im MR ist ganz anderer Art als im AR. Jetzt begegnet erst (seit 11. Dyn.) der Name „Kusch" und als wichtigsten nubischen Exportartikel nennen die Texte erst jetzt das Gold. Wichtiger ist die Tatsache, daß wir erst jetzt eine planmäßige Eroberung und Kolonisierung antreffen. Unter den Königen Sesostris I. und dann Sesostris III. wird der Grund gelegt zu dem nubischen Kolonialreich Ägyptens, das mit verhältnismäßig geringfügigen Änderungen, wenn auch in anderem Umfang, bis zum Ende des NR Bestand hatte. Vor allem geht in diese Zeit die Anlage von Festungen bis zum 2. Katarakt zurück und wohl auch die der Handelsfaktorei in Kerma. Die Bedeutung der Festungen erklärt Verf. sehr einleuchtend aus ihrer Lage als Überwachungszentren der Eingebornensiedlungen, aus Sicherheitsgründen meist am Nil gelegen (S. 80ff.). Es zeigt sich aber auch bereits um diese Zeit deutlich die Bedeutung der südlichsten Gauherrschaft in Ägypten für die Verbundenheit mit Unternubien (S. 67f.), die natürliche Zusammengehörigkeit, die zwischen dem südlichsten Gau Oberägyptens und dem unternubischen Kolonialland besteht; auf ihr gründet sich wieder die Bedeutung der Gaufürsten von Elkab in der frühen 18. Dyn. und die Abgrenzung des Verwaltungsbereichs der „Vizekönige von Kusch" nimmt auf sie Rücksicht (S. 177ff.). Wenn auch im MR die Ansiedlung von Ägyptern in Nubien noch selten gewesen sein mag (S. 98f.), bleibt die Abhängigkeit von Ägypten noch unter den ersten Hyksoskönigen bestehen und geht anscheinend erst in den Kämpfen verloren, die den Befreiungskampf der Thebaner

einleiten (S. 127ff.). Charakteristisch für die Zeit und aufschlußreich für die Stellung der Nubier in Ägypten sind die Pan-graves (S. 135ff.), die Gräber nubischer Söldner in Ägypten. Sie deuten nicht nur auf eine starke Zahl nubischer Krieger; außerdem zeigen sie auch eine Änderung in ihrer Stellung und ihren Lebensgewohnheiten an: Denn es gibt zwar nubische Söldner und Polizisten in Ägypten schon im AR, anscheinend aber ließen sie sich nicht im Lande begraben. Ausführlich wird dann die Wiedereroberung Nubiens von Kamose bis Thutmosis III. behandelt, sowie die Feldzüge, deren sich die Könige ständig bis in die Ramessidenzeit rühmen, wobei Verf. sicher recht hat, wenn er in diesen Schilderungen öfter nur eine konventionelle Verherrlichung der Könige sieht, der keine wirklichen Eroberungszüge zugrunde liegen. Die Verwaltung des NR unterscheidet sich von der des MR hauptsächlich durch die Einführung des Amtes eines „Vizekönigs von Kusch", dessen Stellung und Verwaltungsbereich gründlich untersucht wird, wobei freilich die für Ägypten typische Unklarheit und Überschneidung der Zuständigkeiten zutage tritt (S. 175ff.). Dabei hätte es sich vielleicht gelohnt, die von Reisner und Gauthier aufgestellten Listen der Vizekönige mit den neuen Ergänzungen abzudrucken. Daneben bestand anscheinend in engen Grenzen eine Art „Selbstverwaltung" (S. 184).

Bei der Frage der Kolonisation im NR äußert sich Verf. vielleicht etwas zu vorsichtig über die Ansiedlung von Ägyptern in Nubien; die zahlreichen Tempel (S. 195ff.) erforderten doch allein schon eine größere Anzahl Angestellter und Priester. Der Überblick über die Kultbestände Nubiens (S. 200ff.) ist lehrreich. Besondere Beachtung verdient die Ausdehnung der Herrscherkulte (Sesostris III., Thutmosis III., Amenophis III., Tutanchamuns, Ramses II.). Wir treffen sie in wesentlich geringerer Verbreitung auch im Mutterland. Man braucht in ihnen nicht nur befohlene und von der Dynastie propagierte Kulte zu sehen; dem in der Fremde lebenden Ägypter wird der Kult des göttlichen Königs etwas Höheres und Bedeutungsvolleres gewesen sein als dem Ägypter im Lande selbst. Der Abschnitt über die Einfuhr aus Nubien (S. 206ff.) bringt vor allem einige Zahlen über die jährlich eingeführten Produkte und läßt auch deutlich den Unterschied zwischen den Ländern *W3w3·t* und Kusch erkennen. Die letzten Abschnitte beschäftigen sich mit der Stellung der Nubier in Ägypten (S. 230ff.), die gegenüber früher offenbar ganz andere Möglichkeiten bot, und mit der Bedeutung Nubiens für die ägyptische Innenpolitik (S. 241ff.), abschließend mit den vermutlichen Beziehungen Herihors zum Vizekönig Panehsi.

Karten und Pläne sowie mehrere Register (Personen- und Götternamen, Geographica, Sachen) erleichtern den Gebrauch des Buches. Es liegt in der Natur des Stoffes, daß seine Behandlung hohe Ansprüche an die Vielseitigkeit des Verf. stellt. Geschichtliche und chronologische Probleme stehen neben geographischen und technischen, wirtschaftliche neben sozialen. Alle sind mit gleicher Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit dargelegt, wobei bisweilen Auseinandersetzungen rein geschichtlicher Art fast zu breiten Raum einnehmen. Einen Vorteil der Arbeit sehe ich darin, daß Verf. auch bei sehr verwickelten Fragen sich die Arbeit nicht durch Wiedergabe nur einer Hypothese erleichtert und lieber über die feststehenden Tatsachen referiert, als eine unsichere Interpretation gibt. Diese Arbeitsweise zeichnet die Untersuchung allenthalben aus: Verf. behandelt alle zugehörigen Probleme mit großer Gründlichkeit und Zurückhaltung und verzichtet darauf, unlösbare Fragen durch verblüffende, aber unsichere Theorien und Hypothesen einer nur scheinbaren Lösung zuzuführen.

Keilschriftforschung.

Bittel, K., Naumann, R., u. H. Otto: Yazılıkaya. Architektur, Felsbilder, Inschriften und Kleinfunde. Leipzig: J. C. Hinrichs 1941. (IV, 190 S., 42 Taf., 74 Textabb.) 4° = 61. Wiss. Veröff. d. Deutschen Orient-Ges. RM 105 —; geb. RM 112,50. Bespr. von Joh. Friedrich, Leipzig.

Das hethitische Felsenheiligtum von Yazılıkaya bei Boğazköy ist seit seiner Entdeckung, die jetzt schon mehr als ein Jahrhundert zurückliegt, der Gegenstand lebhaften wissenschaftlichen Interesses gewesen. Und dieses Interesse verstärkte sich in den letzten Jahrzehnten noch mit der Erschließung der hethitischen Keilschrifttexte und der Inbeziehungsetzung dieser Texte und der in Yazılıkaya vorliegenden archäologischen Darstellungen. Leider existierten namentlich von den z. T. sehr verwitterten Reliefs bis in die neueste Zeit keine Wiedergaben, die strengen wissenschaftlichen Ansprüchen genügt hätten. Es war also natürlich, daß die deutsche archäologische Forschung, als sie 1931 die Ausgrabungen in Boğazköy wieder aufnahm, auch eine wissenschaftlich einwandfreie Aufnahme von Yazılıkaya in den Bereich ihrer Aufgaben einschloß. Eine neue photographische Reproduktion der Reliefs bot Bittel schon 1934 in Band 5 der Istanbuler Forschungen, eine ver-

besserte Aufnahme wurde laufend neben der Grabungstätigkeit in Boğazköy vorgenommen. Die hieroglyphischen Inschriften an den Reliefs waren schon 1935 erneut kopiert worden. In den Jahren 1938 und 1939 konnten dann vor allem die Bauten von Yazılıkaya in ihrem ganzen Umfange freigelegt werden. In dem hier angezeigten Werke dürfen wir nunmehr die endgültige wissenschaftliche Veröffentlichung aller Denkmäler von Yazılıkaya begrüßen, für die die daran interessierten Forscher um so dankbarer sind, da die Hethitologie mit archäologischen Denkmälern nicht so reich gesegnet ist wie benachbarte Disziplinen und sich in der Hauptsache gerade auf Yazılıkaya als das einzige umfangreichere Denkmal stützen muß. Dieser unser Dank gebührt nicht nur den zahlreichen Gelehrten, die in größerem oder geringerem Umfange an der Aufnahme der Denkmäler mitgewirkt haben, sondern auch der Deutschen Orient-Gesellschaft und dem Verlage J. C. Hinrichs, die inmitten aller Kriegesnöte, in einer Zeit voller Hemmungen für alle wissenschaftlichen Veröffentlichungen, den Mut hatten, das Werk in einer technisch so vollendeten Ausführung, mit kostbaren Lichtdrucktafeln ausgestattet, herauszubringen.

Wenn ich gleich im voraus eine Äußerlichkeit als Anregung für künftige Publikationen ähnlicher Art anmerken darf, so ist es die, daß bei dem oft nötigen Nebeneinanderhalten von Bild und Erläuterung die Vereinigung von Text und Tafeln in einem Bande oft etwas hemmend wirkt. Handlicher wäre das Buch bei Trennung in einen Textband und einen Tafelband geworden. Vielleicht hätte es sich sogar empfohlen, die einzelnen Tafeln nicht zusammengebunden, sondern lose zu geben, da man manchmal das Bild, die dazugehörige, aber auf einer anderen Tafel veröffentlichte, Inschrift und die Erläuterung dazu im Texte nebeneinander zu legen wünscht.

Von den drei Hauptteilen des Werkes, Architektur, Felsbilder mit Inschriften und Kleinfunde, seien hier vor allem die beiden ersten etwas näher betrachtet. Die baulichen Anlagen vor den beiden Felsenkammern waren zwar schon früher bekannt, aber erst die letzten Grabungen haben sie vollkommen klar gelegt. Die älteste bauliche Anlage bildet die Mauer A nahe der Hauptkammer, die wohl schon zu einem Heiligtum, allerdings einem oben offenen Naturheiligtum und keinem Tempel, gehört hat. Wirkliche Tempelanlagen liegen dann in den Bauwerken B (aus älterer Zeit) und D (aus jüngerer Zeit) vor, die beide nach dem Schema der Tempel von Boğazköy angelegt sind, nur daß in Yazılıkaya das Adyton durch die oben offenen Felsenkammern gebildet wird und daß die Doppelheit der Kammern auch eine Zweiteilung des Heiligtums bedingte. Der Eingang liegt an der schmalen Nordwestseite des baulich noch sehr bescheidenen Gebäudes B; man betrat dieses über eine Treppe, die in den von einer Anzahl kleiner Räume eingefaßten Hof führte. Vor der Treppe steht noch das so gut wie ganz freistehende Bauwerk C, das dem großen Tore am Tempel I sowie dem Magazintor von Boğazköy ähnelt und also wohl ebenfalls als ein Torbau aufzufassen ist, der dem ganzen Tempel B einen würdigeren Aufgang geben sollte. Das in der Nähe von C gefundene Bruchstück einer Plastik in Gestalt eines Löwenkopfes deutet auf das einstige Vorhandensein von zwei Löwenplastiken beiderseits des Eingangs von C hin, ähnlich den zwei Löwen am Löwentor von Boğazköy. Hatte der Besucher durch den Torbau C und über die folgende Treppe den Hof von B betreten, so gelangte er mit einer Linkswendung an dem Altar inmitten des Hofes vorbei durch eine Halle in das Adyton, die Hauptkammer. Die Nebenkammer war nicht von B aus, sondern durch eine besondere Bauanlage mit besonders starken Mauern zu erreichen. Das Bauwerk D ist eigentlich nur ein jüngerer Umbau von B. Der Hof von B ist dabei durch eine quer gezogene Mauer erheblich verkleinert worden, und hinter dieser Mauer ist ein zweiter Hof angelegt, den wieder mehrere Räume umgeben und von dem aus man durch einen Felsenspalt die Nebenkammer ebenso erreichte wie die Hauptkammer über den alten Hof von B.

Die große Götterprozession auf den Reliefs der Felsenkammern ist für uns viel wichtiger als für die älteren Archäologen, weil wir jetzt aus den Keilschrifttexten das hethitische Pantheon in seiner Vielgestaltigkeit kennen und mit den archäologischen Darstellungen in Beziehung setzen können. Vorarbeiten dazu hat schon Götze in seiner Kulturgeschichte S. 133f. geleistet, an die sich Bittel hier im großen ganzen anschließt. Allerdings bleiben uns auch heute noch die meisten der in Yazılıkaya dargestellten Gottheiten unklar; selbst die Beischriften in der hethitischen Hieroglyphenschrift, die inzwischen ja auch wenigstens teilweise lesbar geworden ist, geben nur teilweise und unvollkommen Auskunft. Das liegt größtenteils an der überaus starken Verwitterung der Beischriften, die daher auch weder durch Photographien noch durch Abklatsche aufnehmbar waren und deshalb hier in Nachzeichnung nach dem gesehenen, ja teilweise nur

abgetasteten Befunde wiedergegeben sind[1]. So sind denn die meisten Gottheiten der Yazılıkaya-Reliefs leider auch heute noch für uns leblose Schemen. Seltene Ausnahmen sind Fälle wie der Gott Nr. 30, der dank einer Bildbeschreibung in einem hethitischen Texte als Šulinkatti zu deuten ist (S. 64f.)[2]. Die Nr. 13 bis 15 und 16a—18 lassen sich wohl allgemein als Berggötter bestimmen, aber nicht im einzelnen mit den verschiedenen in den Texten namentlich genannten Berggöttern identifizieren[3]. Ja, bei der anscheinend besonders wichtigen Gruppe von 12 Gottheiten, die zweimal, in der Hauptkammer als Nr. 1—12 und in der Nebenkammer als Nr. 69—80, dargestellt ist, versagt unser philologisches Wissen noch vollständig; die bisher bekannten Texte erwähnen nichts, was auf das Vorhandensein einer solchen Gruppe von 12 Göttern hindeutete.

Wenigstens die Bestimmung der beiden Hauptgottheiten in der Mitte des Prozessionszuges aber sollte zu keinen Zweifeln mehr Anlaß geben. Daß es sich um die höchsten Gottheiten handelt, geht aus der Gruppierung und Darstellung zweifelsfrei hervor. Als Hauptgottheiten des hethitischen Pantheons aber kommen nach dem klaren Befunde der Texte gar keine anderen in Frage als der Wettergott und die Sonnengöttin von Arinna. Die leisen Bedenken gegen diese Identifizierung, die Bittel S. 84, 86 und 91 gewissenhafterweise äußert, sind wohl nicht am Platze. Die Tatsache, daß die Hauptgöttin nach ihrer klaren hieroglyphischen Beischrift mit ihrem churritischen Namen *dḪe-ba-tu* bezeichnet wird, daß also die Gleichsetzung der einheimischen Sonnengöttin mit der fremden Ḫebat selbst auf diesem nationalen Denkmal vollzogen wird, ist natürlich auffällig, muß aber bei dem eindeutigen Befunde hingenommen werden und findet in dem auch sonst erkennbaren starken churritischen Einfluß auf die hethitische Religion ihre hinreichende Erklärung[4]. Auch mit den Identifikationen der Nebenfiguren des Mittelstückes als Angehörige der Familie der beiden Hauptgottheiten kann man in der Hauptsache einverstanden sein. Der Gott 40 mag also Telipinu, 44 der Wettergott von Nerik und Zippalanda sein, ebenso 45 und 46 die Göttinnen Mezzulla und Zintuḫi; auch die Stiere Šeri und Ḫurri hinter Wettergott und Sonnengöttin und die Berge Namni und Ḫazzi unter den Füßen des Wettergottes (Bittel S. 84) halte ich für sicher und gerade für ein Argument zugunsten der Identifikation des Hauptgottes als Wettergott. Bedenken habe ich nur gegen die Auffassung des Gottes 41 als Inara; denn Inara dürfte trotz Götze, Kulturgeschichte S. 131 (vgl. auch S. 127[4]) als weiblich aufzufassen sein. Auch der Name des Königs Nr. 64 wird von Güterbock, Siegel aus Boğazköy (Berlin 1940) I S. 31ff. und von Bittel S. 93f. richtig als *Arnuwanta* gedeutet sein; es bleibt nur zweifelhaft, welcher der vier Könige dieses Namens gemeint ist.

Die Chronologie der ganzen Anlage faßt Bittel S. 144f. so zusammen: Die Reliefs des großen Götterzuges dürften im 15. Jh. v. Chr. entstanden sein, zur gleichen Zeit wohl auch das Heiligtum A. Ist der König 64 Arnuwanta I., so könnte er der Stifter der Reliefs sein; ist er ein späterer Arnuwanta, so wäre das Bild 64 später angebracht worden. Im 14. Jh. entstand der Tempel B, und spätestens damals wurde auch die Nebenkammer mit Reliefs versehen (durch Arnuwanta II. oder III., falls Nr. 83 diesen meint). Im 13. Jh. ist der große Torbau C hinzugekommen und der Umbau D entstanden, auch das Relief 81 des Gottes, der den König umarmt, ist wohl von Tutḫalija IV. um die Mitte des 13. Jh.s geschaffen worden.

1) Vgl. dazu Bittels Bemerkungen S. 2f.

2) Solche Beschreibungen von Götterbildern in hethitischen Texten gibt es außer den hier S. 64 und 83f. herangezogenen noch mehrere; die Veröffentlichung und Auswertung der einschlägigen Texte durch C.-G. von Brandenstein steht bevor.

3) Eine Reihe Namen führt Bittel S. 54 auf.

4) Man denke daran, daß z. B. die beiden Stiere Šeri und Ḫurri ursprünglich nicht dem hethitischen Wettergott, sondern dem churritischen Tešup zugehören. Und von den Bergen Namni und Ḫazzi ist wenigstens der zweite jetzt lokalisiert; nach den Feststellungen Goetzes in BASOR 79 (1940) S. 32ff. ist er mit dem Berge Ṣaphon bei Ugarit, dem mons Casius an der damals ebenfalls stark churritisch beeinflußten nordsyrischen Küste, identisch.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Jirku, Prof. D. Dr. A.: **Die ältere Kupfer-Steinzeit Palästinas und der bandkeramische Kulturkreis.** Berlin: de Gruyter & Co. 1941. (17 S., 60 Abb. auf 11 Taf., 1 Kte.) gr. 8°. RM 4 —. Bespr. von Franz Hančar, Wien.

Im allgemeinen liegt in der kleinen Schrift ein begrüßenswerter Versuch vor, außereuropäische Aufschlüsse und Erkenntnisse urgeschichtlicher Art der Klärung europäischer Urgeschichtsprobleme dienstbar zu machen; im besonderen greift D. Dr. A. Jirku die Teleilāt-Ghassūl, drei Wohnhügel 10 km nordöstlich der Jordanmündung ins Tote Meer, von denen auf zweien 1930—1938 Ausgrabungen durchgeführt worden sind, als Vertreter der älteren Kupfer-Steinzeit (Chalkolithikum I) heraus, begründet die zeitliche Festlegung der in vier Schichten

erfaßbaren Kultur (4.000—3.400 v. Chr.) und führt dann 30 Gegenüberstellungen von Funden aus dem palästinensischen Chalkolithikum I und der älteren bandkeramischen Kultur vor. Es überwiegen die keramischen Parallelen, wobei Gefäßform, Zierweise und Henkelbildung die Vergleichsgrundlage abgeben. Aus den übrigen Kulturresten sind Schleifstein, Tonlöffel, Kornreiber, Wirtel, Hausmodelle und Brettidole herangezogen. Unter der Voraussetzung, daß der durchgeführte Vergleich zu Recht besteht und die aufgewiesenen Übereinstimmungen darin wurzeln, daß „die ältere Kupfer-Steinzeit Palästinas befruchtet wurde von einem Volksteil, der sich von der ältesten bandkeramischen Kultur loslöste und bis Palästina wanderte", folgert Jirku: 1. „daß Palästina schon am Beginn des 4. Jahrtausends v. Chr. von nichtsemitischen Einwanderern besiedelt wurde, deren Blut dort nicht mehr verloren ging", und 2. daß die Anfänge der bandkeramischen Kultur in den Beginn des 4. Jahrtausends zu reihen sind.

Die äußerst klar und streng sachlich gehaltene Arbeit, die in einer Kartenskizze und 11 guten Tafeln das nötige Anschauungsmaterial besitzt, ist vom urgeschichtlichen Standpunkt aus in ihrem Aussagewert dem eines vielversprechenden Probeschurfes vergleichbar. Es ist zu wünschen, daß sie den Anstoß gebe zu einer Kulturvergleichung auf breiterer Grundlage mit Einbeziehung Kleinasiens und mit tiefer greifenden Stützen, als der typologische Sachvergleich fürs erste lieferte. Vor der weiteren Verwendung der gegebenen Gegenüberstellung wird aber, um nicht von der Fülle der Übereinstimmungen getäuscht zu werden, notwendig sein, jene Posten (Fußgefäße, Idolplastik, Schleifstein, Kornreiber) auszuscheiden, die entweder nicht zum arteigenen Kulturbestand der älteren Bandkeramiker gehören oder breites Allgemeingut darstellen. Auch in der sehr hohen Datierung ist noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Boer, P. A. H. de: **Genesis II en III.** Het Verhaal van den Hof in Eden. Leiden: E. J. Brill 1941. (IV, 20 S.) gr. 8°. Gld. —.80. Bespr. von L. Rost, Greifswald.

Die kurze Schrift gibt einen am 4. 1. 1940 in der Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland gehaltenen Vortrag wieder, der etliche neue Gedanken zur Erklärung von Genesis 2 und 3 beibringt. Nach de Boer ist der vor allem durch Th. C. Vriezen, Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude semietische volken (1937) und P. Humbert, Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse (1940) herausgearbeitete Gegensatz von גן und אדמה zu beachten. Der aus der אדמה geschaffene אדם hätte in dem mit lebenspendenden Bäumen — de Boer übersetzt so עץ חהיים kollektiv — bepflanzten Garten mühelos lange (עולם 3, 22) leben können, wenn er nicht das erste göttliche Verbot übertreten hätte. Nun werde ihm nach der Bestrafung auch der Genuß der Früchte der lebenspendenden Bäume verboten und er hinausgetrieben auf die אדמה, von der er genommen sei und wo seiner ein ständig von Todesfurcht bedrohtes Leben warte. Die in sich geschlossene Erzählung zeige eine Vorstellung von göttlicher Immanenz, die mit Gen. 1 kontrastiere, aber wegen gewisser Berührungen mit sonstigen Vorstellungen von Jahwe (Schöpfergott, Kleinheit des Menschen vor Gott) ihre Aufnahme in die Genesis gefunden habe.

De Boer macht den energischen Versuch, die Erzählung als Einheit zu werten. Die von ihm erwogene Möglichkeit, עץ kollektiv zu fassen, hat weder in den alten Übersetzungen, noch in den Akzenten der Masora eine Stütze, bleibt aber erwägenswert, zumal sie im Hintergrund von Apoc. 22, 2 stehen könnte. Bedenklicher ist es, mit de Boer die Rückkehr zur אדמה nicht als Umschreibung des Todes aufzufassen, da עד in 3, 19b die Rückkehr jenseits des im Schweiße sich vollziehenden Essens des Brotes ansetzt, wobei dem Verf. zugegeben werden kann, daß eine Zweideutigkeit des Ausdrucks in ihrer Unbestimmtheit gewollt ist. Daß der Stoff dem Alten Testament im übrigen fremd bleibt, ist sehr richtig, wofür wohl weniger der Gegensatz zwischen Immanenz und Transzendenz Gottes verantwortlich zu machen ist, als der Kontrast zwischen dem zu Übertretungen nur zu bereiten ersten Menschenpaare und dem in seiner Gesetzesfreude selbstsicher gewordenen späten Israeliten und Juden.

Semitistik, Islamistik.

Kamil, Murad: **Die abessinischen Handschriften der Sammlung Littmann in Tübingen.** Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, in Komm. bei F. A. Brockhaus, Leipzig [1936]. (47 S.) gr. 8° = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXI, 8. RM 2.50. Bespr. von H. Gotthard, Berlin.

Mehr als 400 abessinische Handschriften hatte Prof. Littmann im Jahre 1906 in Aksum erworben. Etwa 50 Buchhandschriften und ein Dutzend Zauberrollen konnten in Berlin der deutschen Forschung zur Verfügung gestellt werden. Die überwiegende Mehrheit des gesammelten handschriftlichen Materials mußte als Vergütung an Mr. Robert Garrett in Balti-

more abgeliefert werden dafür, daß dem deutschen Gelehrten die Princeton University Expedition to Abyssinia ermöglicht wurde. Nach der siegreichen Beendigung des uns von den plutokratischen Mächten aufgezwungenen Krieges wird auch der deutsche Forscher in Zukunft von solchen Tributen befreit sein. So klingt es denn mehr als bescheiden, wenn Prof. Littmann sagt, daß er ein Dutzend Buchhandschriften und 22 Zauberrollen für sich behalten konnte. Zur vorliegenden Sammlung gehören allerdings noch einige Handschriften, die Prof. Littmann 1900 in Jerusalem und 1910/11 in Kairo erworben hatte.

Die ganze Sammlung der abessinischen Handschriften von Prof. Littmann besteht aus 50 Handschriften, zu denen noch einige Briefe (wohl neueren Datums) in äthiopischer, amharischer und der Tigrē-Sprache hinzukommen, die aber in der vorliegenden Arbeit nicht beschrieben werden. Auch die im Inhaltsverzeichnis genannten 22 Münzen werden in diesem Zusammenhange nicht weiter behandelt. Die beschriebenen Handschriften sind in folgende Gruppen eingeteilt: A. Bibel (Nr. 1 u. 2), B. Geschichte (Nr. 3—11), C. Gottesdienst — Gebete und Hymnen (Nr. 12—21), D. Zauberhandschriften — einzelne Blätter (Nr. 22—28), E. Zauberrollen (Nr. 29—50).

Der Theologe wird wohl das größte Interesse an den Bibelhandschriften haben. Die in Nr. 1 3–7 genannte Reihenfolge „Psalter, biblische Hymnen, Hoheslied und Weddāsē Māryām" ist allerdings auch außerhalb der gedruckten Ludolfschen Textausgabe durch zahlreiche abgeschlossene Handschriften soweit bekannt, daß die in Nr. 1 1, 2, 8 erwähnten Zusätze (Salām, Gebet u. Hymnen an Maria) von anderer Hand als selbstverständlich erscheinen. Wohl wäre es aber zu wünschen, daß die vorhandenen äthiopischen Bibelhandschriften auch einmal zusammenfassend bearbeitet und ediert würden, wie es z. B. für die griechischen Septuagintahandschriften geplant und z. T. auch schon verwirklicht worden ist, selbst wenn auch viele solcher Ausgaben nur recht unvollständig sind und auch noch andere Unvollkommenheiten aufweisen. Die Klärung textkritischer Fragen in den Bibelhandschriften könnte dadurch in erheblichem Maße gefördert werden. Aus der Beschreibung, daß diese ganze Buchhandschrift Nr. 1 (vgl. auch die Miniaturhandschrift, Nr. 13) in Lederfutteral aufbewahrt wurde, sowie aus den angegebenen Maßen könnte man schließen; daß dieses Exemplar aus jenem von abessinischen Mönchen bewohnten Kloster stammt, das sich noch im Jahre 1833 in der Nähe des von syrischen Mönchen bewohnten Klosters der Gottesgebärerin, Dēr Suriani, in der Wüste Skete im Wadi Naṭrūn befand (vgl. Robert Curzons, Visits to Monasteries in the Levant, London 1881, sechste Auflage, S. 105ff.). Dort wurden die Bücher in Ledertaschen aufbewahrt und mit Tragriemen an Holzpflöcken aufgehängt wie Patronentaschen in einem Wachtlokal.

Der Verf. beschreibt sehr sorgfältig die Handschriften, indem er die Größe der Blätter bzw. auch der Buchstaben angibt sowie die Beschaffenheit der betreffenden Handschriften näher kennzeichnet und sie soweit möglich auch datiert. Ferner bietet er jeweils die Überschriften und Anfangszeilen der genannten Texte und außerdem noch die Namen der Schreiber bzw. Abschreiber einiger Handschriften. Bei den Zauberrollen werden sogar die Namen der jeweiligen Besitzer angegeben, soweit sie zu entziffern waren. Gerne hätte man hier noch manche Einzelheiten gehört, so z. B. ob der Schreiber Diakon Andreas (S. 15 u. 16), dessen Name in äthiopischer, arabischer und altsüdarabischer Schrift erwähnt wird, auch wirklich ein gebildeter Mann war und aus welchen Handschriften diese Abschriften erfolgten. Aber das sind Fragen, die im Rahmen einer kurzen Beschreibung der abessinischen Handschriften nicht behandelt werden konnten.

Für die veröffentlichten und nur z. T. veröffentlichten Handschriften oder Übersetzungen findet man auch die Hinweise auf die entsprechende gedruckte Literatur. Hierbei wären allerdings noch etwas weitergehende Hinweise auf die bereits veröffentlichte Literatur erwünscht gewesen, um eine leichtere und bessere Orientierung zu ermöglichen. Bei ጠቢብ፡ጠቢባን፡ (S. 23) vermißt man z. B. den Hinweis auf E. Trumpps „Kritische Bemerkungen zum ‚Sapiens Sapientium' in Dillmanns Chrestomathia Aethiopica" in ZDMG, Bd. 34, S. 232, wo übrigens noch ein weiterer Vers zu finden ist, der deshalb im allgemeinen nicht so bekannt ist, weil er nicht in Dillmanns Chrestomathia Aethiopica erwähnt ist.

Nicht nur die Fachgenossen allein werden diese so dankenswerte Beschreibung der abessinischen Handschriften der Sammlung Littmann begrüßen, sondern hoffentlich auch der junge akademische Nachwuchs, dem hiermit Gelegenheit geboten wird, die noch nicht edierten Texte wissenschaftlich zu bearbeiten, selbst wenn auch einige von ihnen wie z. B. die nachlässig geschriebenen Zauberrollen bei der Entzifferung der z. T. verwischten Texte noch größere Schwierigkeiten bereiten sollten. Denn diese Texte sind ja, wie der Verf. richtig bemerkt, meistens nicht gelesen sondern nur als

Amulette getragen worden. Dort aber, wo der fast gleiche Text in zwei verschiedenen Handschriften geboten wird, wie z. B. in der Anaphora des Cyriacus von Behnesa (vgl. Nr. 13 u. 26), dürfte die Aufgabe leichter und daher auch lohnend sein.

Landberg, Le Comte Carlo de: **Étude sur les Verbes** فعيل. Publ. par K. V. Zetterstéen. Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln; Leipzig: Otto Harrassowitz [1939]. (31 S.) gr. 8° = Uppsala, Universitets Årsskrift, 1939: 6. 3 Kr. Bespr. von C. Brockelmann, Halle/S.

In seinem Daṭīnaglossar wollte C. Landberg unter *rakiba* einen Exkurs über die Verba *faʿila, fiʿila* einfügen, hatte ihn dann aber als zu lang ausgeschieden; sein Ms. veröffentlicht jetzt der verdiente Pfleger seines Nachlasses K. V. Zetterstéen mit einigen Zusätzen. Nach der Regel des klassischen Arabisch bezeichnet *faʿila* nicht eine Handlung, sondern einen Zustand, aber Verba III lar. zeigen oft schon dieselbe Form auch bei transitiver Bedeutung durch Analogiebildung nach dem durch die Lar. hervorgerufenen Impf. mit a. In den Dialekten werden umgekehrt zahlreiche Verba *faʿala* mit dem Impf. *yafʿil* in Angleichung an dieses zu *faʿil, fiʿil*. Verf. belegt diese beiden Tatsachen durch Verzeichnisse der so gebildeten Verba aus den Dialekten Ägyptens, des Sudans und des Senegal (nach Rescher). Er ist aber geneigt, mit Lagarde an ein höheres Alter der Form *fiʿila* zu glauben.

Gewiß ist es sehr wohl denkbar, daß das Schema des klassischen Arabisch erst aus einer bunteren Fülle von Formen durch Auslese hervorgegangen ist; daß aber ägypt.-arab. Formen wie *misket* zusammen mit aram. *qiṭlaṭ*, die beide aus der Sonderentwicklung der Sprachen wohl verständlich sind, als Zeugen für diesen Zustand gelten sollen, ist kaum wahrscheinlich. Wie immer bei L. findet der Leser neben dem Hauptthema noch eine Reihe anderer Fragen erörtert; hier sei nur noch auf die interessanten Belege für das Fortleben der kurzen Auslautvokale in den Dialekten S. 2/3 hingewiesen.

Diez, Ernst: **Glaube und Welt des Islam.** Stuttgart: W. Spemann [1941]. (197 S., 8 Taf.) kl. 8° = Sammlung Völkerglaube. Hrsg. Cl. Schrempf. RM 4.80. Bespr. von Johann Fück, Halle/S.

Trotz aller Fortschritte der Islamkunde fehlt es noch sehr an Darstellungen, welche in kurzer und allgemeinverständlicher Form die Ergebnisse der auf diesem Gebiete geleisteten Arbeit einem weiteren Leserkreise vermitteln. Freilich sind die Schwierigkeiten, die sich solcher Popularisierung entgegenstellen, erheblich: die islamische Welt ist zeitlich und räumlich so ausgedehnt und ihre Kultur so reich und mannigfach, daß es nicht leicht fällt, ihr Wesen auf verhältnismäßig wenigen Seiten klar und übersichtlich darzustellen und ihren Geist dem modernen Leser nahezubringen. Dazu kommt, daß der einzelne notwendigerweise für solche Gebiete, auf denen er nicht selbst arbeitet, von den Ergebnissen anderer Forscher abhängig ist, und daß bei der Verallgemeinerung, die mit jeder Popularisierung verbunden ist, Mißgriffe in der Wahl der Gewährsmänner verhängnisvolle Folgen haben können. Leider bestätigt das vorliegende Büchlein erneut diese Erfahrung. Sein Verf., welchem wir vielbenutzte Werke über die islamische Kunst verdanken, weiß zwar in dem Schlußkapitel S. 165—179 über „Kultbauten und Kunst des Islam" Eigenes zu sagen, wie denn auch in der Auswahl der Vignetten und Bilder sich sein gepflegter Geschmack aufs beste kundtut. Aber in dem Hauptteil der Schrift, welcher den Propheten, den Koran, die fünf Pfeiler der Religion, die Glaubenslehre, das Weltbild, die Rechtsschulen, Staat und Recht, Askese und Mystik, die Sekten, die Reformisten und Modernisten, Sitten und Bräuche, Dichtung und Wissenschaft behandelt, verläßt er sich nur allzu oft auf veraltete Werke und äußert Ansichten, die heute nicht mehr vertretbar sind. So nimmt er S. 26 eine Charakteristik Muhammads auf, die Gustav Weil vor bald hundert Jahren gegeben hat. Sure 53, 19 „Was haltet Ihr von al-Lāt und al-ʿUzzā und Manāt, der dritten, andern" übersetzt er auf S. 18 folgendermaßen: „Habt Ihr Allah (Druckfehler für al-Lat) und Aluzza und diese andere, Manat, das dritte Götzenbild, gesehen?" Im Abschnitt über die Rechtsschulen behauptet er S. 72, Mālik habe als erster die als glaubwürdig und gut verbürgt anerkannten Überlieferungen niedergeschrieben und sie in einem großen Corpus juris divini et humani vereinigt. Daran schließt er unmittelbar Bucharis Traditionssammlung an und tut die übrigen kanonischen Sammlungen mit dem Satze ab: „Andere riesige Sammelwerke folgten, und als die alten echten Traditionen erloschen, erfand man falsche und setzte sie als echte in Umlauf." Damit ist die geschichtliche Entwicklung geradezu auf den Kopf gestellt. Im Abschnitt über „Staat und Recht" heißt es S. 83 „Die Kalifen verfielen mit unheimlicher Schnelligkeit dem Wohlleben und Vergnügen, so daß die Verantwortung der Staatsgeschäfte in den Händen von Vizekönigen wie Hadschadsch lag. Nur wenige Kalifen wie der Omajjade Walid (705—715) waren Ausnahmen." Hier rächt es sich, daß Wellhausens grundlegende Werke unberück-

sichtigt geblieben sind. Im nächsten Satz behauptet D., die Provinzstatthalter seien „vom 11. Jahrhundert an meist selbst schon souveräne Fürsten geworden." Bereits Mez, Renaissance des Islams S. 1, den der Verf. mehrfach benutzt, hat das Epochenjahr 935 angegeben, in welchem der Zerfall des Reiches faktisch beendet war. Wenn D. dahinter als eines der frühesten Beispiele Ägypten nennt, das 868 selbständig wurde, so fragt man sich, warum er denn nicht die Tahiriden erwähnt hat, die bereits 810 ihre Unabhängigkeit errangen, zumal da sie in der nützlichen „Zeittafel gleichzeitiger Ereignisse" S. 186 erwähnt sind. Im Kapitel über „Reformisten und Modernisten" gibt der Verf. S. 131 auch einige statistische Angaben. Nach ihm leben in Vorderindien 61 Millionen Mohammedaner; das ist die Zahl des Census von 1901, während 1931 bereits 77 Millionen gezählt wurden. Auf der nächsten Seite wird uns versichert: „In Indien und den holländischen Kolonien, in Afrika und in Europa ist der Abfall der Moslimen zu andern Religionen im Zunehmen begriffen." Sollte dieser Satz, der so gar nicht zu den Tatsachen stimmt, aus einer Missionsschrift stammen?

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Abeghian, Dr. Artasches: **Das Armenische Volksepos.** Sonderabdruck aus d. Mitteilgn. d. Auslands-Hochschule an d. Univ. Berlin Jahrg. XLII. S. 225—238. Berlin: Arthur Collignon 1940. gr. 8°. RM 1 —. Bespr. von K. Mlaker, Graz.

In diesem kleinen Heft wird einem weiteren Kreis die Existenz des hochinteressanten armenischen Volksepos bekanntgemacht. Dieses ist in der Zeit der Kämpfe zwischen den Arabern und Armeniern (7.—9. Jahrhundert) entstanden (S. 227). Die märchenhaften Züge scheinen in ihren Ursprüngen allerdings höher hinaufzureichen. Hält man daneben aber das arabische Volksepos und den byzantinischen Digenis Akritas, so wird die vergleichende Literaturgeschichte sicherlich zum Ergebnis gelangen, daß alle diese 3 Epenkreise in einem Zusammenhang stehen. Die notgedrungen sehr knappe Inhaltsangabe des *Sasna Cṙer* (oder auch *Sasunc'i Dawit'*) weist unzweideutig darauf hin. Allerdings ist es noch lange nicht möglich, zu einem endgültigen Urteil zu gelangen. Ist doch noch nicht einmal der Digenis Akritas abschließend behandelt, trotz der vielversprechenden Forschungen von Goussens, Grégoire usw. Für das arabische Epos sind die Untersuchungen von M. Canard abzuwarten, die diesen Volksroman, der in der Fassung der Geschichte des Königs 'Umar an-Nu'mān auch in 1001 Nacht aufgenommen worden ist, vom literaturgeschichtlichen, märchenvergleichenden und historischen Standpunkt aus behandeln. Hierfür wird die neue Bearbeitung von Vasiliev, Byzance et les Arabes II bedeutenden Wert haben. Daran wird dereinst eine neue eingehende Untersuchung der armenischen Geschichte vom 7. bis 11. Jahrhundert anschließen müssen, die ebenfalls auf die Scheidung der geschichtlichen und volkskundlichen Elemente Rücksicht zu nehmen hat. Dann erst wird die vergleichende Literaturkunde weiter anknüpfen können. Die Anregung gegeben zu haben, bleibt sicherlich Abeghians großes Verdienst.

Reath, Nancy Andrews, and Eleanor B. **Sachs**: **Persian textiles and their technique from the sixth to eighteenth centuries** including a system for general textile classification. New Haven: Yale University Press; London: Oxford Univ. Press 1937. (VIII, 133 S., 15 Diagramme, 94 Taf., 1 Index.) 4°. $ 10 —. Bespr. von Kurt Erdmann, Berlin.

Die Bearbeitung der iranischen wie der orientalischen Stoffe überhaupt ist bisher in erster Linie vom Muster ausgegangen. Das lag nahe, denn diese Bearbeitung kam von der Seite der Kunstgeschichte und sah in dem erhaltenen Material vorzüglich Dokumente der jeweiligen Phase, sei es nun der sasanidischen, seldschukischen, mongolischen oder safawidischen, in der Entwicklung der iranischen Kunst. Außerdem waren die Ergebnisse dieser Art der Betrachtung durchaus ermutigend. Im Orient und besonders in Iran nehmen Textilien eine wichtige Stelle im Rahmen des Ganzen ein, und der Ablauf der Entwicklung spiegelt sich in ihnen in seltener Klarheit. Die sasanidischen Seiden vertreten den Charakter dieses Abschnitts der iranischen Kunst unmittelbarer als die Stoffe anderer Kunstkreise jener Zeit ihren Bereich. In den Seldschukenstoffen wird der Prozeß der Islamisierung der übernommenen sasanidischen Formen besonders deutlich, und nach dem von Überfremdungen nicht freien Zwischenspiel der Mongolenzeit tritt das ursprünglich Iranische unter den Safawiden in den Textilien stark hervor. Darüber ist die technische Seite wenig beachtet worden. Hier beschränkte sich die Untersuchung auf die Trennung nach dem verwendeten Rohstoff, wie Seide, Wolle, Baumwolle, und auf die Unterscheidung der hauptsächlichen technischen Gruppen, wie Gewebe, Wirkereien, Stickereien, Brokate und Samte. Eingehendere technische Analysen fehlten, obwohl auf einem Nachbargebiet, bei den Teppichen, die Bedeutung solcher Untersuchungen erkannt war und es seit langem üblich war, einer gründlichen Beschreibung eines Stückes eine Dekomposition seines Aufbaus voranzustellen.

So schließt das Buch von N. A. Reath und E. B. Sachs eine Lücke und dürfte für alle kommenden Arbeiten auf dem Gebiet der orientalischen Textilkunst von grundlegender Bedeutung werden. Da Vorarbeiten so gut wie gänzlich fehlten, mußten die Verfasserinnen die Fundamente selber legen. Sie tun es in 92 analytischen Untersuchungen von Stoffen

aller Perioden, die den dritten Teil ihres Buches einnehmen und durch 15 Diagramme sowie 94 Tafeln mit Abbildungen ergänzt werden. Diese Analysen bilden den Hauptabschnitt des Buches. Um sie durchführen zu können, war eine Klärung der Termini erforderlich, die den zweiten Teil des Buches bildet. Ihre Ergebnisse sind in einer tabellarischen Übersicht vorangestellt. Demgegenüber treten die historischen Abschnitte zurück. Wer eine Geschichte der iranischen Stoffe erwartet, wird enttäuscht werden. Die technischen Fragen stehen durchaus im Vordergrund. Insofern wendet sich diese Arbeit in erster Linie an den Textilfachmann, aber auch der Historiker wird ihren Wert nicht verkennen. Technische und künstlerische Form sind ja nur zwei Seiten eines Ganzen und ebensowenig wie dieses nur vom Technischen her erfaßt werden kann, ebenso unzureichend bleibt eine rein künstlerische Betrachtung. Dem aufmerksamen Leser, auch wenn er nicht Textilfachmann ist, wird daher schon bei dieser ersten und noch ein wenig spröden Bearbeitung nicht entgehen, welche Einblicke und Ausblicke sich aus diesen Untersuchungen für das Gesamtbild ergeben.

Südasien.

Glasenapp, Helmuth von: **Entwicklungsstufen des indischen Denkens.** Untersuchungen über die Philosophie der Brahmanen und Buddhisten. Halle: Niemeyer 1940. (169 S.) gr. 8° = Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse, 15./16. Jahr, H. 5. Kart. RM 14 —. Bespr. von Poul Tuxen, Kopenhagen.

Es ist eine sehr bedeutende Arbeit, womit Professor H. v. Glasenapp unsere Wissenschaft bereichert hat. Einerseits gibt uns der Verf. eine Darstellung der Geschichte des indischen Denkens von den ältesten Zeiten bis auf die Neuzeit; andrerseits hat er seiner Darstellung einen Gesichtspunkt zugrunde gelegt, der an sich sehr interessant ist und mit großer Energie durchgeführt wird.

Was die historische Behandlung des Stoffes betrifft, zerfällt das Buch in zwei Hauptteile. Der erste befaßt sich mit den Vorstufen philosophischer Anschauungen im Veda und gipfelt nach einer Zergliederung der „Daseinsmächte" und einer Untersuchung der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode in einer tiefschürfenden Auseinandersetzung über das Ātman-Problem als Kernproblem der indischen Philosophie. Der zweite Teil führt uns durch die Systeme des Buddhismus (mit vorzüglicher Erläuterung der Dharma-Theorie), des Jainismus, des Sāṃkhya und Yoga (mit ganz neuen Betrachtungen über das Sāṃkhya als „Methode"), des Nyāya und Vaiśeṣika, der Mīmāṃsā und endlich des Vedānta (ein besonders inhaltreiches Kapitel). Diese bunte Mannigfaltigkeit wird vom Verf. mit völliger Beherrschung des ungeheuren Materials, mit eindringendem Verständnis der zahlreichen sich darbietenden Probleme und mit klarem Urteil dargestellt; verdanken wir doch von Glasenapp schon eine Reihe von grundlegenden Arbeiten auf dem Gebiete der indischen Religions- und Philosophiegeschichte. Was uns hier geboten wird, ist demnach eine trotz aller Knappheit umfassende Geschichte des indischen Denkens; es ist in der Tat erstaunlich, wie viele Tatsachen auf dem begrenzten Raum Platz gefunden haben.

Die Absicht des Verf. war aber nicht, uns mit einer neuen geschichtlichen Darstellung der indischen Philosophie zu erfreuen; er hat sein Buch geschrieben, um, wie gesagt, einen Gesichtspunkt durchzuführen, der seiner Meinung nach zu wenig beachtet wurde. H. Jacobi hatte in seiner Besprechung von Garbes Sāṃkhyaphilosophie (G. G. A. 1895) an Garbes Auffassung von dem Verhältnis zwischen der Ursubstanz und den diese Ursubstanz konstituierenden drei gunas sattva (Freude, Licht und Leichtheit), rajas (Schmerz, Anregung und Beweglichkeit) und tamas (Apathie, Schwere und Hemmung) Anstoß genommen; wir hätten hier eine Vermengung der Kategorien Substanz und Eigenschaft anzunehmen; die Eigenschaften werden als Substanzen gedacht, weil im primitiven Denken Sein und Substanz zusammenfielen; das Sāṃkhya (wie auch andere Systeme Indiens) gehe in eine Zeit zurück, in der im Bewußtsein der Inder die Kategorie der Eigenschaft noch nicht von der der Substanz gesondert war.

Dieser Anregung folgend geht von Glasenapp bei seiner Untersuchung, „ob und wieweit die Lehren der klassischen Systeme als Weiterbildungen von Keimen aufgefaßt werden können, welche im Veda enthalten sind", von dem Gedanken aus, daß, wenn alles, was überhaupt existiert, ein dingliches, substanzielles Dasein besitzt, auch allen Kräften ein solches zugeschrieben werden müsse. Wie er diese Auffassung mit größtem Scharfsinn seinen Ausführungen über vedische Religion usw. zugrunde gelegt hat, werde ich im einzelnen nicht verfolgen. Ich bin aber von der Richtigkeit der Beobachtung Jacobis nicht ganz überzeugt; ich glaube vielmehr, daß ein teilweise berechtigter und fruchtbarer Gedanke mit allzu großer Schärfe durchgeführt worden ist. Was heißt es überhaupt, daß die Inder der älteren Zeit nicht imstande waren, zwischen den Kategorien der Substanz und der Eigenschaft zu unterschei-

den. Diese Kategorien sind doch nur praktische Denkgewohnheiten, nützliche Fiktionen, denen keine absolute Gültigkeit zugeschrieben werden kann. Und es handelt sich ja hier nicht um die späteren, „Wissenschaft" lehrenden Systeme, wo dieser Unterschied durchgeführt ist, sondern um metaphysische, auf psychologische Erlebnisse begründete Lehrgebäude, wo ganz andere Ziele erstrebt wurden. Die Ursubstanz des Sāṃkhya ist nicht im Besitz der betreffenden Eigenschaften, sondern besteht restlos aus ihnen; sonst hätte man ja fragen müssen, was sie denn eigentlich an sich sei; und das Fundament dieser Philosophie wäre umgestürzt, indem die Bedeutung der Ursubstanz für die erkennende Seele ganz anders hätte erklärt werden müssen. In derselben Weise ist die Seele schlechthin Intelligenz; ihr Intelligenz als eine Eigenschaft zuschreiben zu wollen, würde ihr (illusorisches) Verhältnis zur Ursubstanz unmöglich machen und damit die Sāṃkhyalehre zur Unkenntlichkeit ändern. Die ganze Struktur dieser Lehre beruht ja auf dieser Substanziierung von Phänomenen, die wir als Eigenschaften zu bezeichnen gewohnt sind, und diese Substanziierung ist demnach nicht durch fehlendes Verständnis unsrer Kategorien bedingt, sondern durch die ganze wohldurchdachte Konstruktion begründet, wie ja auch in Śaṃkaras Vedānta das Brahman Sein, Intelligenz und Wonne ist, nicht diese Eigenschaften besitzt. Was in diesen Systemen angestrebt wird, ist etwas ganz anderes, als was die „wissenschaftlichen" Systeme des Nyāya und des Vaiśeṣika unternehmen, wo, wie von Glasenapp es ausdrückt, „zum ersten Male versucht wird, alles irgendwie Erkenn- und Aussagbare bestimmten Kategorien unterzuordnen." Hier ist die uns geläufige Kategorientafel am Platze, und wir begrüßen die Kategorien: Substanz, Qualität, Bewegung, Gemeinsamkeit, Besonderheit, Inhärenz (und Nichtsein) als ein Resultat von Denkoperationen, die den unsrigen verwandt sind. Ich glaube also nicht, daß wir es hier mit durch die Zeit und philosophische Reife bedingten Unterschieden der Auffassung zu tun haben, sondern daß die Verschiedenheit der gestellten Aufgaben für die verschiedene Denkweise verantwortlich ist. Daß die Kategorientafel des Nyāya-Vaiśeṣika aus der griechischen Philosophie herrühre, was der Verf. als Möglichkeit hinstellt, glaube ich nicht. Ich habe längst auf die Beeinflussung der Philosophie durch die älteste und vornehmste Wissenschaft der Inder, durch die Grammatik hingewiesen, wo wir ja schon in früher Zeit die Kategorien Substanz, Eigenschaft, Bewegung, Gemeinsamkeit u. a. voll entwickelt vorfinden.

Auf Einzelheiten werde ich, wie gesagt, in diesem Zusammenhange nicht eingehen. Ich betrachte die Ausführungen von Glasenapps als überaus bereichernd und fruchtbar, möchte aber nur vor einer zu gewaltsamen Anwendung seiner Betrachtungsweise warnen. Das ganze Buch ist so lehrreich und anregend, wie mir auf diesem Gebiete lange kein anderes vorgekommen ist.

Sarasin, Fritz: Reisen und Forschungen in Ceylon in den Jahren 1883—1886, 1890, 1902, 1907 und 1925. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1939. (185 S. 22 Tafeln, 1 Karte) gr. 8°. RM 6.60; geb. Bespr. von Friedrich Weller, Leipzig.

In den Jahren 1883—1886, 1890, 1902 und 1907 führten Fritz und Paul Sarasin, 1925 jener allein eine stattliche Reihe wissenschaftlicher Reisen durch alle Teile Ceylons aus. Über diese berichtet zusammenfassend das vorliegende Buch. Die Unternehmungen zielten in erster Linie auf naturwissenschaftliche Untersuchungen ab, daneben und mit ihnen zusammen liefen Arbeiten zur Anthropologie und Ethnologie der Vedda. Die Ergebnisse dieser Studien zu sichern, wurden nach der einen Seite hin mit Schädelsammlungen anthropologische Untersuchungen an den Singhalesen verknüpft, nach der anderen Höhlen auf vorgeschichtliche Steinwerkzeuge untersucht, und an mehreren Stellen aus Quarz und Bergkristall hergestellte paläolithischen Charakters gefunden. Beide Untersuchungsreihen erwiesen, daß die Vedda keine abgesunkenen Singhalesen, sondern das auf Ceylon ureingesessene Volk sind. Diese Ergebnisse nachzuprüfen, wurde von Fritz Sarasin die letzte Reise unternommen. Neue Grabungen an bestimmten Stellen bestätigten die alten Ergebnisse und widerlegten, was E. J. Wayland in seinen Outlines of the Stone Age of Ceylon (Spolia Zeylanica 11, Part 41), Colombo 1919, ausgeführt hatte. Am Ende des Buches ist die wichtigste benützte Literatur verzeichnet, aber leider fehlt ihm ein Sachindex, der wichtiger gewesen wäre. Über die angegebenen Dinge hinaus werden, wie es die Reise ergab, auch noch andere völker- und volkskundliche Gegenstände in dem Buche besprochen, wie Pflug, Töpferscheibe, Fischerei, ein eigentümliches tamulisches Floßboot (Katamaran) aus Colombo, die ausgestoßenen Unberührbaren, die Rhodias. Am wenigsten enthält das Buch von dem, was die Hochkultur auf Ceylon ausmacht. Nur gelegentlich tauchen Nachrichten über besuchte Ruinen, alte Bewässerungsanlagen und gesehene, im Walde verlorene Skulpturen auf.

Das Buch ist, wie es mir vorkommt, trok-

kener geschrieben als die Haeckelschen Reiseerinnerungen, an die man bei der Lektüre des Sarasinschen Buches unwillkürlich denkt, weil ja auch Haeckel Naturforscher war. Man wird das Sarasinsche Buch trotzdem mit Gewinn lesen. Aus allem im Buche spricht einen die wissenschaftliche Lauterkeit an, nirgends wird etwas Angelerntes vorgetragen, auch dort, wo anderes Schrifttum angeführt wird, sind die Ausführungen von der eigenen wissenschaftlichen Erfahrung getragen. Neben der eindrucksamen Fülle von Einzelheiten aus dem Reichtume der Ceylonesischen Fauna und Flora steht aber auch eine großzügige Flächenaufteilung der Insel für die besiedelnden Menschen und Pflanzen. Dabei erfährt der Leser nicht nur, daß letzten Endes Wachstum und Verteilung der Pflanzen auf Ceylon nur dadurch bedingt sind, daß der Gebirgszug auf Ceylon die Monsunniederschläge verschieden verteilt, sondern auch die Pflanzen- und Tiergeographie der Insel wird in ihrem Bezuge zum Festlande dargestellt. Gerade weil das Buch sehr trocken geschrieben ist, wirken die Eindrücke, welche Sarasin von seiner letzten Reise nach Indien mit heim brachte. Nach ihnen ist durch die Weißen, auch durch ihre Gesetzgebung, nicht immer alles für Menschen, Tiere und Pflanzen auf dieser paradiesischen Insel paradiesischer geworden.

Mir scheint, das Buch sei willkommen zu heißen, weil es zuverlässig Dinge behandelt, über die man sonst weniger erfährt, wenn man über die Insel Ceylon etwas liest.

Ostasien.

Wilhelm, Hellmut: **Deutsch-chinesisches Wörterbuch.** In Gemeinschaft mit chinesischen Fachgelehrten ausgearb. 1. Lfg. Shanghai: Nössler & Co. o. J. (208 S.) 4°. Bespr. von W. Eberhard, Ankara.

Der Mangel an einem brauchbaren deutsch-chinesischen Wörterbuch ist von allen Seiten, besonders aber von chinesischen Studenten und Wissenschaftlern schmerzlich empfunden worden. Die bestehenden sind zu klein oder nur für spezielle Zwecke bestimmt — sie entstammen oft den Missionskreisen —, oder aber sie sind ganz einfach zu schlecht, wie das Deutsch-chinesische Wörterbuch von I. Huang und K. Chü (Commercial Press, Shanghai; 1240 Seiten).

Das H. Wilhelmsche Wörterbuch erfüllt daher ein wirkliches Bedürfnis. Es liegt uns bisher nur die erste Lieferung vor, und vor allem fehlt uns noch das Vorwort. So läßt sich zunächst kein abschließendes Urteil über diese Arbeit abgeben. Wir wissen vor allem noch nicht, welche Zwecke das Wörterbuch erfüllen soll und welche Grenzen sich der Autor gesteckt hat. Soweit man aber nach dieser ersten Lieferung schon urteilen kann, ist hier von unseren Pekinger Kollegen eine große Leistung vollbracht worden. Das Buch ist in keiner Weise mit den früheren Wörterbüchern vergleichbar.

Es ist außerordentlich reich an Wörtern. Jedem deutschen Wort ist eine grammatische Erklärung beigegeben, dazu inhaltliche Erklärung, falls notwendig, oft auf deutsch und auf chinesisch. Dann folgt die chinesische Übersetzung, oder, wenn eine Übersetzung nicht möglich ist, eine Umschreibung der Bedeutung, zusammen mit Wiedergabe des Chinesischen in deutscher Umschrift. So ist das Buch sowohl für den Chinesen benutzbar, der wenig Deutsch kann, wie für den Deutschen, der vielleicht nur Chinesisch sprechen, aber nicht lesen kann. Am wichtigsten aber scheint mir, daß die deutschen Wörter in ihre verschiedenen Bedeutungen zerlegt und jeder einzelnen die entsprechenden chinesischen Äquivalente beigegeben sind, dazu oft noch idiomatische Ausdrücke. Andere Wörterbücher, auch chinesisch-deutsche, werden dadurch, daß hinter einem Wort der einen Sprache 5—10 verschiedenste der anderen Sprache stehen und der Benutzer nicht weiß, welche davon er in einem bestimmten Fall zu wählen hat, ohne größere Kenntnis der Sprache oft unbenutzbar.

Das Buch enthält eine sehr große Anzahl von Fachausdrücken, vor allem aus den Gebieten der Medizin, Chemie und Technik. Gerade diese Gruppen von Ausdrücken werden in China am häufigsten gebraucht, und das H. Wilhelmsche Wörterbuch kann hier durchaus die Dienste eines normalen Spezialwörterbuchs mit erfüllen. Andererseits aber wird das Wörterbuch dadurch sehr aufgeschwemmt — meiner Schätzung nach ließe sich der Umfang bei Ausschaltung der nichtdeutschen Fachausdrücke auf etwa 60 % des jetzigen reduzieren — und bekommt einen Umfang und damit einen Preis, der es dem normalen chinesischen Studenten hoffentlich nicht unmöglich machen wird, sich das Buch anzuschaffen. Hier liegt ein Problem vor, zu dem der Herausgeber sicher Stellung genommen hat, bei dem aber wohl auch der Verleger ein Wort auf Grund der bisher mit ähnlichen Werken gemachten Erfahrungen wird mitgesprochen haben.

An Einzelheiten ist mir 1. aufgefallen, daß das Buch eine Anzahl von englischen und vor allem französischen Wörtern enthält, die jetzt und vor allem im vorigen Jahrhundert im Wort-

schatz der Oberschicht zwar gebraucht wurden, die aber doch nicht so weit deutsches Sprachgut geworden sind, daß sie in ein deutsch-chinesisches Wörterbuch unbedingt hätten aufgenommen werden müssen. Man muß erwarten, daß jemand, der sich überhaupt an ein deutsches Buch heranwagt, so viel von der Sprache versteht, daß er derartige Fremdwörter erkennt und in einem anderen Wörterbuch sucht, genau wie im Englischen Wörter wie „Kindergarten" oder „Reich" benutzt werden, aber doch nicht in einem englischen Wörterbuch enthalten zu sein brauchen. — 2. Es fehlen die Wörter „anrufen, Anrempelung, Assignate", jedoch finden sich die entsprechenden Substantiva, beziehungsweise Verben. 3. Bei manchen Wörtern sind nur die abgeleiteten Bedeutungen aufgeführt, nicht die Grundbedeutungen (z. B. bei Adonis, Apollo, Aschenbrödel, Astrachan). Weiterhin finde ich, daß bei manchen Wortgleichungen die Nuance im Chinesischen nicht ganz treffend herausgekommen ist. Ich weiß, wie schwer (in manchen Fällen sogar unmöglich) es ist, bei der oft sehr feinen Nuancierung deutscher Worte auch die genau entsprechende chinesische Nuance zu finden. Trotzdem aber läßt sich über die Fassung mancher einzelnen Ausdrücke gelegentlich streiten.

Zusammenfassend aber möchte ich sagen: das Wörterbuch, soweit es uns bisher vorliegt, ist eher zu umfassend als zu knapp. Es fehlen nur ganz unwesentliche Dinge in ihm. Es ist zudem außerordentlich gut gedruckt und enthält kaum Druckfehler, was um so höher zu werten ist, als das Buch in China gedruckt ist. Wir alle müssen Wilhelm, der dieser Arbeit viele Jahre gewidmet hat, und seinen chinesischen Mitarbeitern sehr dankbar sein. Sie haben eine undankbare Arbeit auf sich genommen, denn jeder Benutzer eines Wörterbuchs ist immer geneigt, Mängel zu finden, aber kaum einer denkt daran, welche Arbeit oft in einer einzigen Zeile steckt. Hoffentlich ermöglichen die Zeiten, die schon bei dem Entstehen des vorliegenden Teils schwer genug waren, das Erscheinen der weiteren in kurzer Zeit, damit wir alle dies Werk, auf das auch Verleger und Drucker stolz sein können, bald benutzen können.

Herrmann, Wilhelm-Karl: **Ein Ritt für Deutschland.** Berlin: Nibelungen-Verlag 1940. (591 S., 1 Titelbild, 228 Abb., 14 Zeichngn im Text, 6 Ktn.) 8°. RM 14.50; geb. RM 17.50. Bespr. von E. Haenisch, Berlin.

Nach dem Titel des Buches erwartet man eine Reiseerzählung. Tatsächlich ist es auch eine solche, an manchen Stellen in ganz unmittelbarem Erzählerton geschrieben. Und doch findet man eine Menge von Wissenswertem darin, so daß sich eine Anzeige an dieser Stelle rechtfertigt. Nicht daß die bereiste Strecke an sich unbekannt wäre. Sie ist teilweise schon von manchen Reisenden zurückgelegt worden, u. a. von Tafel und Filchner. Aber in der offenbar aus sehr ausführlichen Tagebuchnotizen geschaffenen Erzählung, die auf jede wissenschaftliche Mitteilung wie Routenaufnahmen und Höhenmessungen verzichtet und nur das Erlebte bringt, steckt doch eine Fülle von interessanten Beobachtungen und Beschreibungen. Das Land um den Kuku-nor birgt ja immer noch seine Geheimnisse. Geplant war der Ritt durch Innerasien, wie ihn vor vierzig Jahren E. von Salzmann durchgeführt hat. Der Verfasser des neuen Buches war nicht so glücklich. Es ist aber auch das Reisen in jenen Gegenden heute ungleich schwieriger und gefährlicher als vor vierzig oder dreißig Jahren, wie der Berichterstatter selbst bezeugen kann, der damals und jüngst, nur ein Jahr vor Herrmann, an den Westgrenzen von China gereist ist. So hat der Verfasser manche Hemmnisse durch Unruhen und Kriegszustand erfahren und mit großem Mute überwunden, um schließlich noch schwere körperliche Leiden zu erdulden. Der Weg, nicht mit dem Kraftwagen, sondern auf Pferderücken zurückgelegt, führte von Lan-chou nach Si-ning, dem Kloster Kumbum, dem Kuku-nor, von dort über den Nan-shan auf die große Straße nach Su-chou und westwärts über den Altyn tagh in die Tsaidam-Steppe hinein, wo dann den kühnen Reiter eine schwere Erfrierung der Füße in Lebensgefahr brachte und zur Umkehr zwang. Besonders lesenswert sind die Erzählungen vom Verkehr mit den Eingeborenen und von den politischen Erlebnissen bei den Kämpfen in Turkistan und den ersten Kriegshandlungen in der chinesisch-japanischen Auseinandersetzung. Eine große Anzahl recht guter Bilder schmücken das Buch. Leider ist nur eine sehr allgemeine Skizze, keine genauere Karte zum Reiseweg beigegeben.

Alt-Japan-Katalog, Bibliographischer, 1542—1853. Bearb. u. hrsg. v. Japaninstitut in Berlin u. v. Deutschen Forschungsinstitut in Kyoto. Kyoto: Deutsches Forschungsinstitut 1940. (XXXVIII, 415 S.) 4°. Bespr. von H. Hammitzsch, Leipzig.

Die vorliegende Arbeit, welche die auf Japan bezügliche europäische Literatur des Zeitraums von 1542 bis 1853 erfaßt, tritt als wertvolle Ergänzung an die Seite der vorhandenen Japanbibliographien. Wir müssen dankbar sein, daß das Werk nach vielen Schwierigkeiten, die

es zu überwinden galt, nunmehr vor die Öffentlichkeit tritt. Man darf, und vor allem darf das der Japanforscher, Prof. Trautz und all denen, die mit ihm an diesem Werke geschafft haben, Dank wissen für die wertvolle Kleinarbeit, die uns das Buch in seiner jetzigen schönen Gestalt entstehen ließ.

Das Werk erfüllt zwei Aufgaben zugleich. Es ist Bibliographie und auch Katalog, denn es gibt zu den 1624 Titeln, die seinen Inhalt ausmachen, gleichzeitig die Standorte in den deutschen oder japanischen Büchereien mit an. Die Gliederung des Werkes ist übersichtlich. Vielleicht könnten die Titel oft eine Kürzung vertragen. Einem Hinweis zur Benutzung folgen ein Verzeichnis der Bibliothekssigel, ein Abkürzungsverzeichnis und die Inhaltsübersicht. Der Bibliographie sind Verzeichnisse der Erscheinungsjahre und der Bibliotheken (in Deutschland 117, in Japan 18) nachgestellt. Vorworte von dem Japaninstitut in Berlin, Botschafter a. D. Dr. Voretzsch, Prof. Dr. Trautz, Prof. Dr. Naruse und M. Takeuchi, K. Taniguti und K. Yamamoto in deutscher und japanischer Sprache stehen dem Werke voran.

Bei einer Neuauflage des Werkes dürften seine Benutzer ein Schlagwortregister begrüßen, da die Schwülstigkeit der alten Titel schwer Einblick in den wirklichen Inhalt der Werke gewährt.

Afrikanistik.

Roehl, Dr. K.: **Suaheli.** Metoula-Sprachführer. Berlin-Schöneberg: Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung 1941. (179 S.) 16°. RM 1.50. Bespr. von A. Klingenheben, Hamburg.

Der um den praktischen Suaheli-Unterricht sehr verdiente Verf. bringt hier nach dem Schema der bekannten Metoula-Bändchen das Wichtigste an Ausdrücken und Redewendungen für den praktischen Gebrauch des Suaheli. Zur Einführung in den Gebrauch der Sprache wird auf den ersten 71 Seiten eine grammatische Skizze gegeben, die alles Wesentliche in übersichtlicher Form enthält.

Die angewandte Suaheli-Orthographie weist einzelne Vereinfachungen gegenüber dem bisher Üblichen auf, die als sachgemäß begrüßt werden können; der Eigenname der Sprache sollte aber in dieser selbst besser durch *-swahili* als nach der traditionellen deutschen Aussprache durch *-suaheli* wiedergegeben werden. Die Regeln zur Betonung der silbischen Nasale auf S. 15 sind m. W. neu und scheinen mir noch der Überprüfung an Hand der gesprochenen Sprache zu bedürfen. Für die Erhaltung des *ji*-Präfixes nach *ma-* (S. 22) ließen sich Regeln geben. Die Angaben über den Anlaut d. *ni*-Klasse (S. 23) sind etwas knapp, erklären z. B. nicht Formen wie *mpya* oder gar *njema*. Daß die aus dem Arabischen stammenden Adjektiva des Suaheli niemals ein Klassenpräfix annehmen (S. 35), stimmt nicht ganz, vgl. z. B. *-kaidi* auf S. 36. Das Fremdwort *haba* ebendort ist kein Adjektivum, sondern ein Substantivum und wird auch als solches behandelt. Da auf S. 48 richtig zwischen der Verwendung von „sein" und „haben" als Hilfsverba und als selbständige Verba unterschieden wird, hätte die irrtümliche Bezeichnung „Hilfszeitwörter" auch in der Überschrift fehlen können. S. 51 unter c wäre „im Präsens" hinzuzufügen. *-ka-* ist keineswegs auf die Vergangenheit beschränkt (S. 55), sondern kann auch andere Zeitformen fortsetzen. *-po-* ist keine „Zeitsilbe" (S. 56), sondern ein Pronomen, daher liegt bei seinem Auftreten auch nicht eine „Verbindung von 2 Zeitsilben" vor. Die Übersetzung von Jussiv mit „Möglichkeitsform" (S. 57) ist falsch; es handelt sich niemals um die Möglichkeit eines Geschehens, vielmehr um ein Mögen, eine Aufforderung usw. Unter „Stamm" von Verbalformen wie *lima* und *ambia* (S. 58) verstehe ich *lim-* und *ambi-*, die Formen mit Endvokal wären besser als „Grundformen" od. dgl. zu bezeichnen. Aus dem folgenden Absatz geht nicht hervor, daß der Imperativ auf *-e* bei vorliegendem Objektspronomen obligatorisch ist. Das arabische Adjektivum *karibu* (S. 66) ist auch im Suaheli kein Verbum, trotz *karibuni*; cf. dazu z. B. *kwa herini*! Das Verbum „sich nähern" heißt auf Suaheli *karibia*.

Die wenigen Ausstellungen möchten in erster Linie einer präziseren Terminologie bei der Darstellung afrikanischer Sprachen das Wort reden. Praktisch wird das kleine, aber sehr reichhaltige Bändchen sicher vielen bei der Erlernung des Suaheli recht gute Dienste leisten.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( )

Kőrösi Csoma-Archivum 3 1940:

1 I—VIII Julius Németh, Gróf Teleki Pál (Gedenkrede für den Grafen Teleki auf der Hauptversammlung der Kőrösi-Csoma-Gesellschaft am 24. 6. 1941). — 1—39 Franz László, A kagán és családja (Der Kagan und seine Familie). — 40—76 A. Zeki Validi Togan, Völkerschaften des Chasarenreiches im neunten Jahrhundert (wendet sich gegen Bartholds und Minorskys abfälliges Urteil über die Ḥudūd al-'Ālam und stellt Angaben anderer Quellen mit denen der Ḥudūd al-'Ālam zusammen). — 77—83 T. Halasi Kun, Die mameluk-kiptschakischen Sprachstudien und die Handschriften in Stambul (Hinweis auf 8 Handschriften mit zusammenhängenden mameluk-kiptschakischen Texten; Feststellung eines oguz-kiptschakischen Mischdialekts neben dem kiptschakischen und oguzischen Dialekt). — 84—94 A. v. Gabain, Die Natur des Prädikats in den Türksprachen (Von Heinrich Winklers Theorien über die nominale Herkunft des Verbi finiti ausgehende Untersuchung der Prädikatsformen. Im Alttürkischen bestehen nach der Ansicht der Verf. bis auf die Imperativ-Optativ-Formen alle Prädikate aus Nomina, auch

das Präteritum, das deutlich genug die Possessivendung enthält, wenn auch die Abstraktion des zugrunde liegenden Nomens nicht so einfach sein mag, wie von der Verf. dargestellt. Zu philosophisch scheint mir [S. 88] die Erklärung von *sän parizat sän* „du bist eine Fee" als „das Du ist ein feenhaftes Du"; warnen möchte ich vor der Annahme Denys [S. 91], daß das osttürk. *kelämän* auf **kelgä* zurückgehen soll [statt auf *kelä tururman*], und vor der Erklärung von (tar.) *bilätə* „er weiß" als **bilä jatur* statt *bilä turur* [S. 93]). — 95—109 J. Németh, Die Volksnamen quman und qūn (Erklärung als „bleich, gelblich", Hinweis auf mögliche ostasiatische Herkunft des Stammes; S. 108—109 ein Anhang über „die denominalen Suffixe -a, -ā und -n").

J. Benzing.

Mitteilungen der Ausland-Hochschule an der Universität Berlin. 42 1939:

1. Ostasiatische Studien:

I—II Zum Geleit „Habent sua fata libelli" (Betrachtung zur künftigen Neugestaltung der Zeitschrift). — III—VIII Scharschmidt, Chronik; Wintersemester 1938/39 bis 1. Trimester 1940. — 1—14 M. G. Pernitzsch, Volksvertretung im China der Kriegszeit (Einleitung: Stand bis Kriegsbeginn, Juli 1937. A. Der Politische Volksrat. Einsetzung am 29. 3. 1938 beschlossen; seine Aufgabe: Einigung der Nation unter Heranziehung aller Kreise. B. Die Beratenden Ausschüsse der Provinzen und Städte: I. Bestimmungen über die Organisation der Provisorischen Beratenden Ausschüsse der Provinzen. II. Bestimmungen über die Organisation der Provisorischen Beratenden Ausschüsse der Städte. Literatur hierzu). — 15—20 M. G. Pernitzsch, Änderungen in der staatlichen Organisation Chinas (Nachtrag zu einer im Jahrg. XXXIX der vorliegenden Zeitschrift erschienenen Arbeit des Verf. über das Staatswesen des modernen China, für die Zeit von Juli 1936 bis Ende Dezember 1939. Behandelt die infolge des mit Japan ausgebrochenen Krieges eingetretenen innerpolitischen Veränderungen). — 21—56 Friedrich Otte, Presse und Zeitung in China, mit einem Ausblick auf Sprache und Literatur (will vom sozialpolitischen Standpunkt aus „Einblick in das Werden und den heutigen Stand der chinesischsprachigen Presse in China gewähren". Gliederung: 1. Volkspsychologisches; 2. Sprache und Literatur; 3. Die geschichtliche Entwicklung der Presse; 4. Die heutige Tagespresse nach Form und Inhalt; 5. Die Zensur). — 57—124 Wang Chêng-ju, Lu Hsün; sein Leben und sein Werk. Ein Beitrag zur chinesischen Revolution (Bonner Doktorarbeit einer chinesischen Studentin. Darstellung des Entwicklungsganges und Werkes des 1881—1936 lebenden Dichters, Ästheten, Philosophen und Revolutionärs, der für die Einführung der sog. „Volkssprache" (*bai-hua*) in die Literatur erfolgreich wirkte und zu den hervorragendsten und eigenartigsten Vertretern der literarischen wie politischen Revolutionierung Chinas zählt). — 125—52 E. Pagel, Die Lautformen der Sanskritwörter und Sanskritnamen im Japanischen (behandelt die Wiedergabe buddhistischer und brahmanischer Sanskritwörter und Namen im Japanischen, unter Berücksichtigung des Chinesischen als Mittlersprache. Wörter- und Namenverzeichnis in Sanskrit, Japanisch und Chinesisch). — 153—5 Bibliographische Berichte: *Erich Schmitt und Lou Y, Einführung in das moderne Hochchinesisch, Shanghai 1939 (M. G. Pernitzsch).

A. Kühn.

2. Westasiatische Studien:

1—56 J. Benzing, Über die Verbformen im Türkmenischen (erste streng wissenschaftliche Darstellung der türkmenischen Sprache, die, wenn auch nur einen — allerdings wichtigsten — Teil der Formenlehre und Syntax behandelnd, doch die Stellung des Türkmenischen im Kreise der Türk-Dialekte entscheidend klärt; beachtenswert auch die kurzen Angaben über die langen Vokale S. 4). — 57—80 G. Jäschke, Die ersten Verfassungsentwürfe der Ankara-Türkei (mitgeteilt und ausgewertet werden besonders die Gesetzesentwürfe vom 18. August und 13. Sept. 1920, aus denen die Gesetze vom 5. Sept. 20 bzw. 20. Januar 1921 hervorgingen; im Nachtrag Text und Übersetzung der programmatischen Erklärung von Mustafa Kemal vom 24. April 1920). — 81—134 W. Björkman, Das Königreich Iraq in den Jahren 1936 bis 1938 (Forts. des Geschichtskalenders 40 1937, S. 1ff., wieder mit dankenswertem, die Benützung erleichterndem Index). — 135—224 Pröbster, Geschichtskalender für Nordafrika 1935 und 1936 (Forts. von 38 1935, S. 143ff., wieder getrennt nach den Ländern Algerien, Tunesien, Marokko). — 225—38 A. Abeghian, Das armenische Nationalepos (kurzer Bericht über den Inhalt, die Sammlung und Erforschung des nur im Volksmund erhaltenen Heldenepos Sassna Tserer, dessen Tausendjahrfeier — ? — 1939 in Eriwan begangen wurde). R. H.

3. Afrikanische Studien.

1—127 H. Sölken, Afrikanische Dokumente zur Frage der Entstehung der Hausanischen Diaspora in Oberguinea (dazu 42 Seiten faksimilierter Hausa-Handschriften. Nicht sehr übersichtliche Bearbeitung verschiedener Dokumente, u. a. von Hausamanuskripten aus den Sammlungen Mischlichs und Gottlob Adolf Krauses. Die Transkription des Hausa ist uneinheitlich, teils mit, teils ohne Kenntlichmachung der Kehlverschlußlaute; die für das Hausa so wichtige Vokalquantität bleibt gänzlich unbezeichnet. Die Wiedergabe gleicher Laute bei Ful und Hausa durch verschiedene Zeichen muß gleichfalls stören. Zahlreiche Fehler und Mißverständnisse; der „grammatikalisch und orthographisch in modernes Hausa übertragene" Text S. 80f. z. B. enthält ganz grobe Fehler und kann weder in grammatikalischer noch in orthographischer Hinsicht als Muster angesehen werden. Interessant wäre zu wissen, welcher Dialekt dem Verf. dabei vorgeschwebt hat, cf. *ciwo* statt *kiwo* S. 81 unten. Auch bei der Übersetzung aus dem Hausa ins Deutsche elementare, sinnentstellende Fehler, z. B. beim Schluß des Textes auf S. 47, wie sie bei einer verhältnismäßig so bekannten Sprache wie dem Hausa nicht mehr vorkommen sollten. Als positive Leistung wäre der mit Tonzeichen versehene Ewetext auf S. 60—67 zu buchen. Aber im allgemeinen hätte der Aufsatz im Interesse des Ansehens der deutschen Afrikanistik vor dem Druck einer gründlichen Überarbeitung bedurft.) — 127—58 E. L. Rapp, Sprichwörter der Kyerepon von Apirede (303 Sprichwörter). — 158—69 E. Dammann, Eine Suahelidichtung mit alphabetischer Akrostichis (29 Fünfzeiler; der das Akrostichon bildende arabische Buchstabe steht je zu Beginn der 4. Zeile). — *H. Baumann, R. Thurnwald, D. Westermann, Völkerkunde von Afrika mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgabe (Schilde).

A. Klingenheben.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig, C 1, Scherlstr. 2. — Druck der August Pries GmbH. in Leipzig.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Richard Hartmann, Berlin.